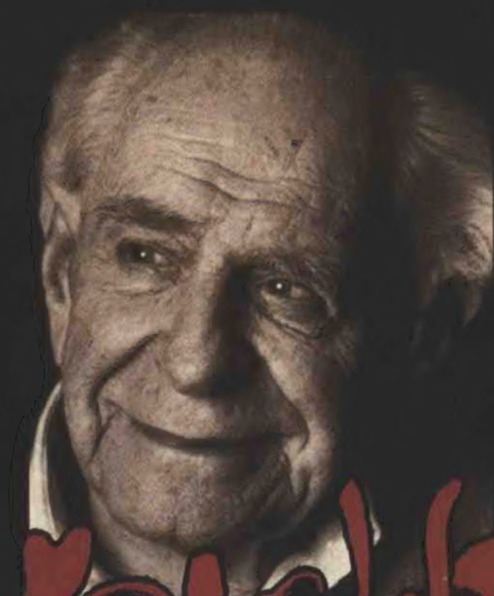
«می دانم که هیچ نمی دانم»



کارل پوپر

گفت‌وگوهایی در باب:

سیاست، فیزیک و فلسفه

ترجمه پرویز دستمالچی



"Ich Weiß, daß ich nichts weiß-
und Kaum das"

KARL POPPER

im Gesprach uber Politik, Physik und Philosophie

کارل پوپر یکی از نامدارترین فیلسوفان قرن بیستم به شمار می‌رود که در حیطه‌هایی چون معرفت‌شناسی و فلسفهٔ سیاست ارایی تأثیرگذار از خود بر جا نهاده است. او در گسترهٔ معرفت‌شناسی، پیشگامِ دیدگاهی است که آن را خردگرایی انتقادی می‌خوانند، و یکی از هواخواهان خستگی‌ناپذیر دموکراسی و اندیشه‌های لیبرال است.

کتابی که در دست دارید شامل مجموعه مصاحبه‌های روزنامهٔ «دی ولت» با پوپر در موضوعات گوناگونی چون سیاست، علم، فلسفه و... به همراه متن دو سخنرانیِ اوست.

۱۸۰۰ تومان





ISBN 964-311-580-1

«می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»

پوپر، کارل ریموند، ۱۹۰۲ ـ ۱۹۹۴ م Popper, Karl Raimond
می‌دانم که هیچ نمی‌دانم: گفت‌وگوهایی در باب سیاست، فیزیک و فلسفه / کارل پوپر؛ ترجمه پرویز دستمالچی. ـ تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
۱۵۲ ص. ISBN 964-311-580-1
عنوان اصلی: Ich Weiß, daß ich nichts weiß- und kaum das
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. پوپر، کارل ریموند، ۱۹۰۲-۱۹۹۴ م ـ مصاحبه‌ها. الف. دستمالچی پرویز، مترجم، ب. عنوان.
۵آ۹۴ پ / B ۱۶۴۹ ۱۹۲
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران ۵۰۹۱-۸۴م

«می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»

کارل پوپر

گفت‌وگوهایی در باب:

سیاست، فیزیک و فلسفه

ترجمهٔ پرویز دستمالچی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

»Ich Weiβ, daβ Ich nichts weiβ-
und kaum das«

KARL POPPER

im Gespräch über Politik, Physik und Philosophie

Die Welt; Frankfurt, *1992*



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

کارل پوپر

پرویز دستمالچی

چاپ سوم

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۶

چاپ شمشاد

شابک: ۷ - ۵۸۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978-964-311-580-7

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار مترجم

کارل رایموند پوپر اگر بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم نباشد، بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین‌هاست. او نزدیک به یک قرن زندگی کرد و اندیشه‌هایش تحت تأثیر حوادث این دوران بود. نظریهٔ شناخت او، همچون فلسفه سیاسی‌اش از یک سو، تحت تأثیر نظریهٔ نسبیت اینشتاین و از سوی دیگر، متأثر از حوادث مربوط به جنگ اول و دوم جهانی است. پوپر را می‌توان فیلسوفی متواضع و دارای عشقی بی‌پایان به کشف حقیقت توصیف کرد. او بیش از هر چیز در پی یافتن پاسخ‌های عملی برای مسائل و مشکلات علوم و جامعه بود.

پوپر پیرو فیلسوف دوران روشنگری، ایمانوئل کانت، و از مدافعان بی‌چون و چرای اندیشه‌های لیبرال و جامعه باز به معنای جامعهٔ کثرت‌گراست. کتاب او به نام جامعهٔ باز و دشمنان آن[1] تصفیه‌حسابی تاریخی و نقادانه با نظریه‌پردازان و پیروان کهن و نوِیِ اندیشه‌های سیاسی تام‌گرایانه[2] است. پوپر پایه‌گذار مکتب «خردگرایی انتقادی» و از مخالفان سرسخت تام‌گرایی سیاسی، از افلاطون تا مارکس، و پیرو خستگی‌ناپذیر دموکراسی پارلمانی لیبرال است. او اراده و تصمیم آزاد انسان را تعیین‌کننده مسیر زندگی و تاریخ می‌داند و مخالف هر نوع «جباریت» است.

کتابی که در دست دارید، از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول

---

۱. *Open Society and Its Enemies*. این کتاب به فارسی ترجمه شده است. ــ م.

2. totalitarian (تمامت‌خواهانه)

ترجمهٔ کتاب می‌دانم که هیچ نمی‌دانم[1] است. این کتاب مجموعهٔ مصاحبه‌هایی است که روزنامه دی ولت[2] در سال ۱۹۸۷ و ۱۹۹۰ با پوپر انجام داده است. در این مجموعه او از نقش فروید، وظیفهٔ روشنفکران، روش و نظریهٔ شناخت، آزمون و خطا در علوم و جامعه، دموکراسی و اندیشه‌های سیاسی تام‌گرایانه و... سخن می‌گوید.

بخش دوم کتاب ترجمه دو نطق از مجموعهٔ سخنرانی‌های پوپر است که از کتاب در جستجوی دنیایی بهتر[3] انتخاب شده‌اند. یکی از آن‌ها در بارهٔ اعتقادات غرب و دیگری در بارهٔ دموکراسی و اشکال گوناگون اندیشه‌های تام‌گرایانه است.

پرویز دستمالچی

تابستان ۱۳۸۳

---

1. *Ich weiss, dass ich nichts weiss-und kaum das* 2. *Die Welt*

3. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Munchen: Piper, 1984.

در بارهٔ پوپر

کارل رایموند پوپر[1] در یک خانوادهٔ یهودی مرفه و اهل دانش [در اتریش] به دنیا آمد. آن‌ها مدت‌های طولانی در شهر وین زندگی می‌کردند. پوپر در دوران جوانی مدتی به مارکسیسم گرایید و از هفده سالگی برای همیشه از آن روی برتافت.

او [در دانشگاه] ریاضیات، فیزیک و سپس فلسفه خواند و بخش زیادی از اوقات خود را صرف فراگیری موسیقی کرد و مدتی عضو کانون دوستداران موسیقی، به مدیریت آرنولد شونبرگ،[2] مخترع موسیقی اتونال، بود. همچنین، با فیزیکدانان بزرگ آن زمان چون آلبرت اینشتاین و نیلز بور[3] روابط شخصی داشت.

پوپر پیش از پیوستن اتریش به امپراتوری هیتلر، وین را ترک کرد و از راه انگلستان به نیوزلند رفت تا در آن‌جا در دانشگاه کرایست‌چرچ[4] به عنوان استاد تدریس کند.

او از سال ۱۹۴۵ در مدرسهٔ اقتصاد لندن به‌کار تدریس پرداخت. پوپر نقش برجسته‌ای در معرفی این مؤسسه و کسب نام و نشان جهانی برای آن

---

1. Karl Raimond Popper
2. Arnold Schönberg
3. Niels Bohr: فیزیکدان دانمارکی (۱۸۸۵ ـ ۱۹۶۲). ـ م.
4. Christchurch

داشت. ملکهٔ انگلستان در سال ۱۹۶۵ او را به عضویت جامعهٔ نجبای انگلستان درآورد. [این متفکر در سال ۱۹۹۴ درگذشت.]

پوپر فیلسوفی فوق‌العاده عمل‌گراست. در تمام آثار او همواره یک خط سرخ انسان‌دوستانه و عقلانی، و نگاهی انتقادی و نیز جرقه‌ای خاموش‌نشدنی از خوشبینی دیده می‌شود.

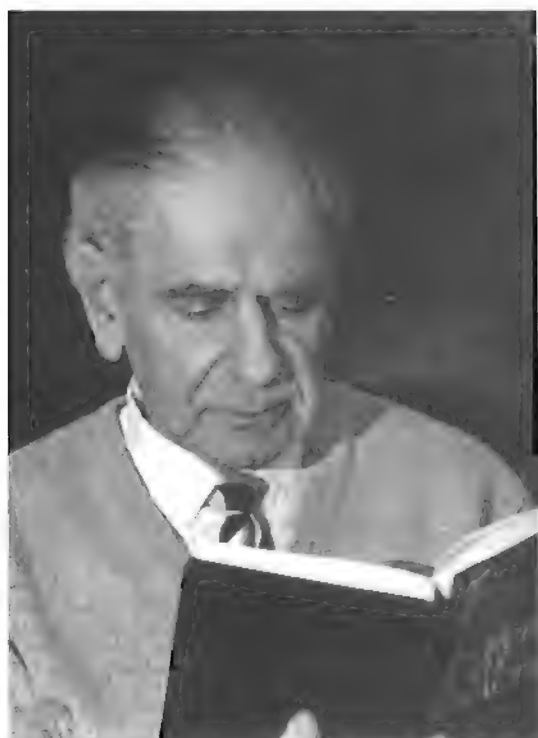
پوپر یکی از سرسخت‌ترین نقادان «ایدئولوژی آلمانی» و «فلسفهٔ آلمانی» است، که به نظر او بیش از همه در نزد هگل و مارکس، و هوسرل و هایدگر ریشه دوانده است.

کارل پوپر در برخی از آثارش، چون جامعه باز و دشمنان آن و فقر تاریخ‌گرایی، نسبت به پیامدهای وخیمِ پیشگویی‌های پیامبرگونه فیلسوفان آلمانی، که او آن‌ها را پیامبران دروغین می‌نامد، شدیداً هشدار می‌دهد. به نظر او، از جمله دلایل و اسباب پیدایش نظام‌های تام‌گرای جدیدی چون کمونیسم وجود چنین اندیشه‌هایی است.

به زعم پوپر، جریان تاریخ نه قابل پیش‌بینی و در نتیجه پیشگویی است، نه هدفمند است و نه مطلقاً از پیش قابل شناخت. او معتقد است که ما از راه «آزمون و خطا» به حقیقت نزدیک می‌شویم بدین ترتیب که مرتباً فرضیه‌های خود را، که بر اساس شناخت شهودی [مربوط به قوای ادراکی، بدون ابزارهای عملی] بنا شده‌اند، نقادانه به بوتهٔ آزمایش می‌گذاریم و می‌کوشیم آن‌ها را «نفی» و «رد» کنیم. از نظر او، مهم‌ترین موضوع در روند شناخت نه راه‌حل‌ها بلکه پرسش‌ها و مشکلات است. در سیاست نیز چنین است. پوپر در پهنهٔ سیاسی از اصطلاح «piecemeal engineering» یعنی اصلاحات گام به گام و آزمایشی، همراه با کنترل دائمی، به منظور برطرف کردن آثار جنبی ناخواسته یا عکس‌العمل‌های منفی احتمالی، سخن می‌گوید. وجود وجه تشخصِ به ویژه ضد ناکجاآبادی و خط عقلانی متواضعانه در آثار پوپر، همراه با استعداد و توانایی ذاتی او در بیان پیچیده‌ترین مسائل به زبان بسیار ساده و

با روشنایی خیره‌کننده، موجب شدند که علاوه بر شاگردانش، افراد زیادی پیرامون او گرد آیند. پوپر در واقع خالق نظریهٔ علمی مدرن است. او هم برای دانشمندان علوم طبیعی و هم برای سیاستمداران دموکرات، پایه و تکیه‌گاه ثابتی است که با سرمشق قراردادنش امکان می‌یابند از اندیشه‌ها و راه‌های تام‌گرایانه فاصله بگیرند.

بخش اول



۱

گناه فطری فلسفهٔ آلمان سخن گفتن به زبان استعاره است[1]

سِر کارل رایموند پوپر در ۲۸ ژوئیه ۱۹۸۷، ۸۵ ساله می‌شود. این فیلسوف، که نه فقط اندیشه‌های مربوط به علوم طبیعی را در این قرن تحت تأثیر قرار داده، بلکه بر سیاست نیز تأثیراتی بس عمیق نهاده است، در بارهٔ قدرت، حاکمیت، راه پر خس و خاشاک به سوی حقیقت و اشتباهات زیگموند فروید سخن می‌گوید.

دی ولت: آقای پروفسور پوپر، شما «موفق‌ترین» فیلسوف دهه‌های اخیر هستید ــ «موفق» از حیث تأثیری که بر افکار عمومی گذاشته‌اید. روش انتقادی شما هم در نظریه‌های علمی و هم در سیاست، آثار عمیقی بر جا گذاشته است. نخست‌وزیر انگلستان و نیز صدراعظم آلمان اعتراف می‌کنند که از شما چیزهایی یاد گرفته‌اند، و تمام گفتمان‌های نظری علمی نیز، در اساس خود، حول محور اصولی که شما طرح کرده‌اید دور می‌زنند. اگر خودتان نظری به مجموعهٔ آثارتان بیندازید، اساسی‌ترین اثر را کدام می‌بینید؟

پوپر: بیان این مطلب خیلی مشکل است. درست است که من موفقیت بیرونی زیادی داشته‌ام و تعداد زیادی دکترای افتخاری دارم، و همچنین عضو

---

۱. این مصاحبه در ۲۵ ژوئن ۱۹۸۷ انجام شده است. ــ م.

آکادمی‌های مختلف هستم، اما با وجود این، احساس می‌کنم (یا حتی اندکی بیش از صرف احساس) که کتاب‌هایم به ندرت خوانده می‌شوند. البته روشن است که کتاب‌ها فروخته می‌شوند، اما در واقع فقط افراد بسیار کمی آن‌ها را می‌خوانند. این توجه و احترامی که نسبت به من وجود دارد بدون شک مربوط به فلسفهٔ سیاسی من است. با وجود این، من اصولاً به سیاست علاقهٔ کمی دارم، یعنی علاقهٔ واقعی من به سیاست نیست. آنچه بیش از همه مورد توجه من است طبیعت و علوم طبیعی، یعنی جهان، است.

دی ولت: با وجود این، برای این‌که ابتدا در همین [حوزهٔ] فلسفهٔ سیاسی بمانیم، [مایلم بپرسم که] هستهٔ اساسی تفکرات و اندیشه‌های سیاسی شما اصولاً چه چیزهایی است؟

پوپر: در واقع، دستاورد من در این زمینه در فرمول‌بندی طرحی نو از یک مسئله و مشکل دیرینهٔ سیاست است. فلسفهٔ سیاسی متعارف مسئله اصلی و اساسی [سیاست] را در قالب این پرسش بیان می‌کرد که «چه کسی باید حکومت کند؟» من پرسش دیگری به جای آن قرار دادم (اما هیچ کس متوجه آن نشد). پرسش جدید این است: چگونه می‌توان حکومت را، تا حدودی، آن چنان تحت فشار قرار داد که کارهای خیلی زشت و وخیم انجام ندهد؟ و پاسخ این است: از این راه که دولت (یا حکومت) را بتوان برکنار کرد. اساسِ دموکراسی این است که بتوان دولت را بدون خونریزی برکنار کرد.

به نظر من، این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» کاملاً نادرست است. زیرا نمی‌توان ابتدا کلیه و قلب افراد را بررسی و آزمایش کرد و سپس به آن‌ها اجازهٔ حکومت کردن داد. اما اساسِ کار و مهم این است که بتوان آن‌ها را برکنار کرد. از این راه می‌توان آن‌ها را تا حدودی مجبور کرد که به افکار عمومی گوش دهند و به آن احترام بگذارند. این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟»، (فرزانگان اندک یا احمقان بسیار؟)، همواره مسئلهٔ سیاست بوده است. از افلاطون گرفته تا تقریباً تمام فیلسوفان حکومت، از جمله کارل

مارکس، مسئله را همین‌گونه طرح کرده‌اند: «چه کسی باید حکومت کند؟» (سرمایه‌داران یا کارگران؟) و پاسخ کنونی ما نیز، که «دموکراسی» نامیده می‌شود، پاسخ به همین پرسش اصولاً نادرست است، زیرا «دموکراسی» را «حاکمیتِ ملت» تعریف می‌کنند و، در نتیجه، به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟»، این‌گونه پاسخ می‌دهند که «ملت» باید حکومت کند. اما ملت در هیچ جا حکومت نکرده است و نمی‌کند. ما باید قانون‌های اساسی دموکراتیکمان را بر اساس سؤال دیگری که عاقلانه است، یعنی بر اساس مسئله‌ای دیگر، تفسیر کنیم، و آن این‌که چگونه می‌توانیم به گونه‌ای بسیار مؤثر از فاجعه پیشگیری کنیم (حتی اگر نه با اطمینان).

این تغییر در اساسِ طرح پرسش موجب کشفی فلسفی شد که بیش از همه مخالف فلسفهٔ آلمانی است. منظورم کشف این موضوع است که نباید در خصوص «ذات» طرحِ پرسش کرد. نمایش ذات و فلسفهٔ ذات در نظر من خطایی بنیادی است و پیامدهای وخیمی دارد.

اگر پرسیده شود: «ذات دموکراسی چیست؟»، طبیعتاً پاسخ این خواهد بود: «حکومت ملت.» اما چنین چیزی ابداً وجود ندارد و این پاسخ فقط لفظ است. در کجا [تاکنون] دیده شده است که ملتی حکومت کند؟ حتی در انقلاب فرانسه نیز چنین نبود: ملت نبود که گیوتین را به‌کار انداخت، بلکه فقط شماری از رهبران دیوانهٔ ملت بودند. بنابراین، طرح پرسش در خصوص ذات دموکراسی منتهی به نظریه‌ای نادرست خواهد شد، و آن این‌که ملت باید حکومت کند. اما ملت حکومت نمی‌کند، بلکه دولت حکومت می‌کند، بنابراین، موضوع این است که بر این حکومت یا دولت به گونه‌ای اِعمال نفوذ شود، و این امر تنها زمانی ممکن است که بتوان آن را خلع کرد.

خلع ید از دولتی بد یا خطرناک نیز فقط با نظام انتخاباتی نسبی یا مبتنی بر نسبت آرا ساده‌تر نمی‌شود. در نقد نظام انتخاباتی نسبی می‌توانید یکی از پیامدهای اجرایی این طرحِ پرسش نادرست را ببینید. سیستم انتخاباتی نسبی

بر این نظریه بنا شده است که پارلمان باید آیینهٔ افکار عمومی ملت باشد: پارلمان باید «نماد» ملت باشد، به گونه‌ای که ملت بتواند توسط نمایندگانش حکومت کند. این امر باز [طرح] نادرست یک مشکل، شروع غلط و طرح پرسشی اشتباه است، یعنی این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» من معمولاً مطالبی را که در باره‌ام می‌نویسند نمی‌خوانم، اما آن‌ها را نگاه می‌کنم تا ببینم آیا این نکته، یعنی تغییر اساسیِ طرحِ پرسش مربوط به دموکراسی، مورد توجه قرار گرفته یا نه. به نظرم می‌آید که هنوز هیچ کس حقیقتاً به آن توجه نکرده است.

دی ولت: آثار اولیه و بزرگ شما چون جامعهٔ باز و دشمنان آن و فقر تاریخ‌گرایی از این جهت تأثیراتی عمیق بر جا گذاشتند که این ناکجاآبادگرایی را که گویی می‌توان «اراده کرد و کل جامعه را دگرگون ساخت»، هر چند متوقف نکرد، اما بسیار مورد تردید قرار داد. امروزه سیاستمداران دموکرات هنگامی که می‌خواهند جنبش‌های ناکجاآبادگرایانه را بی‌اعتبار کنند به شما استناد می‌کنند. آیا این موجب ناراحتی شما می‌شود؟ آیا این را سوءتفاهم می‌دانید؟ یا موجب خوشحالی و مسرت شما می‌شود؟

پوپر: تصور نمی‌کنم که این سوءتفاهم باشد. من نظرهایم را در بارهٔ دموکراسی حقیقتاً نوشته‌ام، اما در بارهٔ دموکراسی‌ای که اندکی به گونه‌ای دیگر است. سوءتفاهم در این است که کسی فکر کند من پیرو حزب یا احزاب خاصی هستم. من همواره مخالف احزاب خاصی بوده‌ام، نه موافق احزابی خاص.

فروید نتوانست میان سکس و عشق تفاوت بگذارد

دی ولت: آیا آنچه شما برای دولتی دموکراتیک توصیه می‌کنید برای

سایر نهادهای اجتماعی موجود نیز معتبر است؟ [مثلاً] برای خانواده، یا برای زوج عاشق و معشوق یا برای رابطه معلم و شاگرد؟

پوپر: بله، به نظر من، برای تمام این‌ها معتبر است. هنگامی که از روابط عاشقانه صحبت می‌کنید، مرا به یاد تأثیرات مصیبت‌بار زیگموند فروید می‌اندازید. کسی نمی‌تواند منکر شود که غریزهٔ جنسی وجود دارد و این غریزه نقشی مهم در زندگی ماهی یا انسان دارد. ولی در آثار فروید تز زیر به گونه‌ای همه جا حضور دارد (هر چند او هرگز مشخصاً آن را بیان نکرد): عشق؟ عشق فقط به معنای سکس است. و به نظر من، این تز تأثیرات بسیار خانمان‌سوزی گذاشته و کاملاً نادرست است.

کافی است که کسی فقط رابطه‌ای عاطفی با سگی داشته باشد و آن را دوست بدارد تا متوجه شود که این تز غلط است. اگر انسان به چشم‌های سگی که با اشتیاق تمام به او نگاه می‌کند نظری بیندازد، فوراً متوجه می‌شود که این سگ، بدون میل جنسی، واقعاً او را دوست دارد. این‌که سگی صاحبش را به گونه‌ای (نماد) پدر تلقی کند، ممکن است، اما موضوع ابداً این نیست. مهم این است که انسان می‌تواند رابطه‌ای عاشقانه به وجود آورد و توانایی پذیرش مسئولیت آن را دارد و نسبت به آن منفعل نیست، زیرا در غیر این صورت عشق پایان یافته است. بله، من فکر می‌کنم، که روانکاوی در این زمینه بسیار مسئول بوده است.

البته طبیعتاً روانکاوان خوب و معقولی هم وجود دارند. اما «جنبش» روانکاوانه چیز وحشتناکی است. این جنبش فقط در آمریکا نبود که ایدئولوژی بسیار وحشتناکی به وجود آورد. منظورم این نظریه است که گویی هرگونه کنترل شخصی به معنای سرکوب امیال جنسی انسان‌هاست و، در نتیجه، امری خطرناک است. نیاز به گفتگوی زیادی در این باره نیست که، برعکس، بدون کنترل غریزهٔ جنسی به دست خودِ افراد، ایجاد رابط میان انسان‌ها غیرممکن خواهد شد. این امر، به همین سادگی، واقعیت دارد. (و

فروید این واقعیت را می‌دانست).

به علاوه، ارزش هم وجود دارد. فروید در هیچ جا بر وسعت و گوناگونی بسیارِ روابط جنسی تأکید نمی‌کند، روابطی که یک سر آن قتل [یا انگیزهٔ] جنسی است و سر دیگر آن عشقی است که حاضر به قربانی کردن خویش است. او در هیچ جا ننوشت که در این‌جا، آشکارا، ارزش هم وجود دارد. [در آثار فروید] کلامی در بارهٔ ارزش‌های نهفته در عشق وجود ندارد. حتی یک کلمه هم در این باره نیست که عشقی که تا حد قربانی کردن خویش می‌رود فقط سکس نیست. اما من اکنون نمی‌خواهم در بارهٔ آن موعظه کنم. اگر ما در بارهٔ این امور با این شیوه‌ها و روش‌های پیچیده صحبت نکنیم، [خواهیم دید که] چقدر ساده و روشن هستند. سخن گفتن به شیوه‌ای پیچیده و کژتاب ــ زبان ویژه ــ ارثیهٔ فلسفهٔ آلمانی است.

> ***دی ولت:*** این موضوع منتهی به نظریهٔ شناخت شما می‌شود به تفاوت اثبات صدق[1] و اثبات کذب.[2] یعنی اگر نشود نادرستی تزی را اثبات کرد، آن تز تا زمانی که ابطال نشود معتبر خواهد بود: اثبات صدق از راه تلاش برای اثبات کذب یا ابطال فرضیه‌ها. آیا هنوز هم بر سر همین نظر معروف خود هستید؟ یا این‌که آن را تغییر داده یا تکمیل کرده‌اید؟

پوپر: کاملاً درست است. شکست تلاش برای ابطال یک تز، در واقع اثبات آن تز است. سادگی و آسان‌فهمی برخی از فرمول‌بندی‌هایم، اصلی در مجموع آثار من است که آن را مهم می‌دانم. شاید بی‌مناسبت نباشد که مطلب دیگری نیز بگویم: من همواره در بارهٔ مسائل و مشکلات حرف زده‌ام، بیش‌تر در بارهٔ مسائل و مشکلات تا در بارهٔ راه‌حل آن‌ها. راه‌حل‌ها بسیار مهم هستند، اما مسئله همواره راه‌حل‌های آزمایشی است. مهم این است که مشکل یا مسئله یا موضوع دیده و فهمیده شود و سپس روشن و ساده به بیان درآید. تأکید

---

1. *Verifikation* 2. *Falsifikation*

همواره بر مسائل و مشکلات است، و ما باید آن‌ها را هر چه روشن و روشن‌تر تعریف و فرمول‌بندی کنیم و بتوانیم بشناسیم. تأکید ما باید بر این باشد که راه‌حل‌های [پیشنهادی ما در مورد] مشکلات فقط فرضیه هستند. توجه ما باید به این موضوع باشد که راه‌حل‌ها باید حتی‌الامکان قابل کنترل باشند، و آزمایش‌ها و کنترل‌ها واقعاً انجام شود. این مطالب فقط شامل علوم نمی‌شود، بلکه در سیاست هم معتبر است. فکر می‌کنم اندکی تأثیر داشته. در سیاست هم ادعاها به سمت طرح پیشنهاد تغییر جهت داده‌اند. باید پیشنهاد کرد، پیشنهادهایی که به بحث گذاشته شوند و بتوان آن‌ها را بررسی و کنترل کرد. تصور می‌کنم این تغییر در سیاست هم رخ داده.

تقریباً تمام دانش خود را در همان هنگام تولد داریم

دی ولت: جناب پروفسور، در نظریهٔ شناخت شما موضوع شهود[1] چه نقشی دارد؟ آیا شهود نزد شما اصولاً برای طرح اولیهٔ فرضیات ضرورت دارد، منظورم فرضیاتی است که بعداً تلاش می‌شود تا صحت آن‌ها اثبات شود؟

پوپر: بدون شهود هیچ کاری از پیش نمی‌رود، ولی (و این امر بسیار مهم است) شهود نوعی مشاهده، نوعی برداشت است که به هیچ وجه، الزاماً، گویای حقیقت به ما نیست، بلکه حتی ممکن است اشتباه باشد. شهودهای ما ممکن است با وجود تمام قدرت اقناع‌کنندگی که در خود نهفته دارند حتی اشتباه باشند. نه بدون شهود کاری از پیش می‌رود، و نه بدون شوق و شعف لازم برای امری که از این راه به دست آمده است. اما برای ما باید روشن باشد که اکثر دریافت‌های درونی ما اشتباه هستند و باید نقادانه مورد بررسی قرار گیرند.

---

1. *intuition* (درون بینی)

تقریباً تمام فیلسوفان بر این نظرند که ما دانش خود را از راه مشاهده، از راه نگاه به دنیای خارج، کسب می‌کنیم. من این نظر را (همداستان با کانت) نادرست می‌دانم. تصور می‌کنم که امروز کاملاً روشن است که ما تقریباً با تمام دانش خود متولد می‌شویم، تقریباً تمام دانش ما در بخش ژنتیکی DNS ذخیره است.

نوزاد انتظار محبت و تغذیه دارد. در همین جا دیده می‌شود که دانش محصول انتظارات است. این ابتدای آن است. تمام دانش ما محصول انتظارات و فرضیات است. بنابراین، کودک با این فرض، یعنی با این انتظار (که البته فرمول‌بندی زبانی نمی‌شود) به دنیا می‌آید که او را دوست بدارند و تغذیه‌اش کنند. اما متأسفانه در بسیاری موارد این انتظار برآورده نمی‌شود، یعنی کودک محبت نمی‌بیند یا تغذیه نمی‌شود و شاید هم هر دو. بنابراین، می‌بینید که، اولاً، ما با انتظارات به دنیا می‌آییم و این یعنی دانش و، ثانیاً، این دانش غیریقینی است. از همان ابتدا، و تفاوت من با کانت در این‌جاست. کانت تصور می‌کرد دانشی که با ما زاده می‌شود یقینی است، دانش مربوط به مکان، زمان، و علت و معلول. اما من تصور می‌کنم که این دانش غیریقینی است: این دانش، دانشی گمانه‌ای یا حدسی است. سوای این مورد استثناییِ اختلاف نظر من از پیروان کانت هستم.

دی ولت: شما کار خود را با «دو مشکل اساسی نظریهٔ شناخت» شروع کردید و سپس یک بخش آن را، تحت عنوان «منطق پژوهش»، انتشار دادید. این امر شروع دوره‌ای نو در فلسفه بود. یعنی شروع آنچه ما امروز از آن تحت عنوان «نظریهٔ علوم» یاد می‌کنیم.

پوپر: خیر. این حرف کاملاً درست نیست. شروع کارِ مربوط به «نظریهٔ شناخت» اندکی قبل‌تر است. نظریهٔ شناخت از کانت شروع می‌شود. من خودم را یکی از پیروان کانت می‌دانم. خودم را ادامه‌دهندهٔ کانت، و همچنین

ادامه‌دهندهٔ کانت در مقام دانشمند علوم طبیعی، کانتِ کیهان‌شناس، می‌دانم. تصور من این است که ما فعالانه در تلاش هستیم تا دانش خود را به طبیعت و به جهان اطراف دیکته کنیم. به این دلیل است که کودک شورش می‌کند و فریاد می‌کشد، شیطنت می‌کند و تلاش می‌کند تا دانش خویش، یعنی انتظاراتش را، به کرسی بنشاند. و ما همگی چنین تلاشی می‌کنیم، یعنی همهٔ ما کودکان فعالی در زمینهٔ دانش خویشیم.

تز اساسی دکارت و نیز جان لاک، که هنوز هم بعضاً برخی از تجربه‌گرایان آن را تصدیق می‌کنند این است که قوهٔ ادراک ما منفعل است و ضمانت حقیقی بودن ادراکات همین انفعالی بودنِ آن‌هاست. یعنی این امر ضمانتی است برای صحت تصویربرداری ما از واقعیات. در همین عبارت «قوهٔ ادراک» *(Wahrnehmung)*، واژهٔ «حقیقت» *(Wahrheit)* نهفته است. می‌خواهم آزمایش بسیار ساده‌ای را مثال بزنم تا نشان دهم که امور زندگی در واقعیت به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتد. شما به شیئی، به درختان در باغی، خوب نگاه کنید و سپس چند لحظه چشم‌هایتان را ببندید. حال، پیش از آن‌که چشم‌های خود را دوباره باز کنید، بکوشید دقیقاً تجسم کنید که بر اساس مشاهدات [چند لحظه پیش] چه چیزی در انتظار شماست. نتیجه این است: هنگامی که چشم‌هایتان را دوباره می‌گشایید، اشیا را اندکی متفاوت با آنچه انتظار داشتید می‌یابید. این امر نشان می‌دهد که، اولاً، ادراکات ما انتظاراتی را دامن می‌زنند و به وجود می‌آورند و، در نتیجه، فرضیات هستند، و، ثانیاً، این ادراکات نادقیق و غیریقینی‌اند.

حقیقت چیست؟
به حقیقت فقط می‌توان نزدیک شد

هرکس می‌تواند فوراً این آزمایش را انجام دهد: ابتدا خوب به انسان یا درختی نگاه کند، سپس چشم‌هایش را ببندد و دقیقاً تصور کند که پس از باز

کردن چشم‌هایش چه چیزی خواهد دید، بعد چشم‌هایش را بگشاید. او خواهد دید که حقیقت اندکی با تصورات او متفاوت است. این یعنی ابطال و نفی. بنابراین، ما نه تنها دائماً انتظاراتی داریم، بلکه مرتباً با این واقعیت روبرو می‌شویم که این انتظارات در تطابق با حقیقت نیستند. یعنی انتظارات ما برآورده نمی‌شوند. این موضوع اهمیت زیادی دارد، زیرا این احساس را به ما می‌دهد که در واقعیت، در دنیایی واقعی، زندگی می‌کنیم. یعنی همه چیز آن گونه که ما انتظار داریم یا تصور می‌کنیم نیست ـ امری که فلسفهٔ ایده‌آلیستی معتقد به آن است. اگر به قدر کافی گشوده باشیم، ایده‌های ما ممکن است توسط واقعیات اصلاح شوند. و این اصلاح مکررِ حتی ساده‌ترین ادراکاتمان به ما خواهد فهماند که ما در دنیایی واقعی به سر می‌بریم، دنیایی که وابستهٔ ایده‌ها و انتظارات ما نیست.

دی ولت: شما از این آزمایش چه نتایج نظری‌ای می‌گیرید؟

پوپر: این آزمایش دارای نتیجه‌ای کاملاً مشخص است: دانش ما از انتظارات ماست. حیوانات هم انتظاراتی دارند، یعنی حیوانات هم دارای دانش هستند. اکثر انتظاراتی که ما داریم تقریباً درست هستند، اما چیزهای نادرست هم وجود دارد. هنگامی که من روی صندلی می‌نشینم، انتظار دارم که صندلی زیر من نشکند. این وضع غالباً برقرار است، ولی نه همیشه. دانش ما مجموعه‌ای از انتظاراتی بسیار غنی است. من گاهی نام آن را «افق انتظارات»[1] می‌گذارم. ما هم دانش حیوانی داریم و هم دانش گیاهی. یعنی ما دارای همه نوع انتظارات ممکن هستیم: به عنوان مثال، به هنگام بارش باران، حیوانات و گیاهان طبق آن عکس‌العمل نشان می‌دهند. این انتظارات در اساس فرضی هستند. و با کلمهٔ «دانش» فقط فرضی بودن آن‌ها پوشیده شده است. گفته می‌شود که دانش یعنی دانش یقینی. در نتیجه، اگر من به چیزی یقین نداشته باشم، پس آن

1. horizont der Erwartungen

را نمی‌دانم. این درست است. و به همین دلیل نیز من برای آن واژهٔ ویژه‌ای به‌کار می‌گیرم: دانش پنداری.[1] به نظر من، دانش ما عمدتاً دانش پنداری است.

از منظر فلسفهٔ انسان یا فلسفهٔ زندگی نیز این امر مهم‌ترین مسئله است. ما محصول عالی نوعی تکامل هستیم، و پندارهای ما توسط زندگی واقعی دقیقاً مورد آزمایش قرار می‌گیرند. ما هنوز در دنیایی از دانش‌های پنداری زندگی می‌کنیم. وضعیت‌هایی وجود دارد که در آن‌ها پندارها بسیار یقینی هستند، اما یقین امری ذهنی است. برعکس، حقیقت امری است عینی و مراتب ندارد: حقیقت عبارت است از تطابق [احکام] با امور واقع، یعنی تطابق احکام با واقعیات خارج از ذهن ما. حقیقت عینی و مطلق است.

دی ولت: آیا در علوم ریاضی این طور نیست؟

پوپر: در همه جا چنین است. ما اگر شانس داشته باشیم، برخی مواقع می‌توانیم به حقیقت دست یابیم. اما هرگز مطمئن نیستیم که به آن دست یافته‌ایم. این مهم‌ترین امر است! مطابقت فرضیه یا حکمی با واقعیات ــ این به طور بسیار ساده یعنی حقیقت. هر کسی این را می‌داند. هنگامی که فردی در برابر دادگاه ایستاده و قاضی به او می‌گوید که باید حقیقت را بیان کند، و این فرد سوگند یاد می‌کند که حقیقت را بگوید، هر کسی می‌داند که منظور چیست: منظور او بیان آن چیزی است که در تطابق با واقعیات است. به این امر اغلب می‌توانیم دست یابیم، ولی ما نمی‌دانیم که آیا به آن دست یافته‌ایم یا نه: تمام دانش انسان خطاپذیر است، یعنی دانش ما فقط دانش پنداری است. هیچ اطمینانی وجود ندارد که ما به حقیقت دست یافته باشیم. بنابراین، ما به حقیقت فقط به معنای دانش‌پنداری دست می‌یابیم، آن هم نه با یقین.

پس، حقیقت وجود دارد و قابل دسترس است، اما ما هرگز یقین کامل نداریم و مطمئن نیستیم که آیا به آن دست یافته‌ایم یا نه. همواره امکان

---

1. *Vermutungswissen*

تصحیح و تکمیل وجود دارد. به نظر من، این امر مهم‌ترین اساس نظریهٔ شناخت است. من یکی از مخالفان سرسخت نسبیت‌گرایی[1] هستم، نسبیت‌گرایی‌ای که حقیقت عینی و مطلق را نمی‌پذیرد.

دی ولت: اگر شما یکی از مخالفان سرسخت نسبیت‌گرایی هستید، پس چرا برخی از شاگردان شما، مانند فایرابند[2] یا کوهن،[3] نسبی‌گرایانه می‌اندیشند؟

پوپر: متأسفانه شاگردان بد هم وجود دارند، شاگردانی که دغدغهٔ واقعی آن‌ها واقعاً [کشف] حقیقت نیست و تحت تأثیر مد روز قرار می‌گیرند و آن را تبدیل به فضیلت می‌کنند.

---

1. Relativismus　　2. Feyerabend　　3. Kuhn

۲

نه تنها فیزیکدانان، بلکه فیلسوفان نیز ممکن است فیلسوفان بدی باشند

کارل پوپر، یکی از بحث‌انگیزترین فیلسوفان دوران کنونی و نیز یکی از بی‌رحم‌ترین منتقدان ایده‌ها و صنف خویش است.

دی ولت: مکتب‌های فلسفی بسیاری وجود دارند که می‌کوشند شما را متعلق به خود جلوه دهند و به شما استناد کنند، یا حتی شما را تبدیل به نمادِ بیرونی خود کرده‌اند. به عنوان مثال، مکتب معروف به «نظریهٔ شناختِ تکاملی»، که در بارهٔ آن اخیراً بسیار گفتگو می‌شود، به شما استناد می‌کند. پیروان این مکتب می‌گویند: پوپر یکی از پدران ماست. [شما در این باره چه نظری دارید؟]

پوپر: بله، درست است. من هم پیرو نظریهٔ شناختِ تکاملی هستم، اما اندکی متفاوت با دیگران. این تفاوتِ اساسی را می‌توان به این صورت فرمول‌بندی کرد:

اکثر پیروان نظریهٔ شناخت تکاملی می‌گویند که دانش طبیعی انسان نتیجهٔ استقراست، استقرایی که هزاران سال، یا میلیون‌ها سال پیش انجام گرفته است. اما من می‌گویم: استقرا وجود ندارد، بلکه همواره آزمون و خطا وجود دارد.

نتیجهٔ مهم این‌که به هنگام آزمون و خطا، خطای ما دارای نقش فرعی و

جنبی نیست، بلکه ما در واقع فقط می‌توانیم از اشتباهاتمان بیاموزیم. یادگیری و آموزش از آن‌جا ناشی می‌شود که انسان به اشتباهاتش پی ببرد، نه این‌که در بارهٔ اشتباهات سکوت کند. بنابراین، مرجع[1] عالی‌تری وجود ندارد. مرجع کسی است که خطاناپذیر باشد، کسی که نباید چیزی یاد بگیرد، دیگر نیازی به یادگیری ندارد. اما چنین کسی وجود واقعی ندارد. همواره انسان‌هایی وجود دارند که آن قدر متواضع هستند که اشتباهاتشان را به خاطر بیاورند و بکوشند آن‌ها را جبران کنند. اما متأسفانه بسیاری خطاها وجود دارند که دیگر نمی‌توان آن‌ها را جبران کرد. بنابراین، انسان باید هر چه بیش‌تر تلاش کند تا آنچه را می‌تواند خوب انجام دهد، خوب به انجام رساند.

تکامل نیز با آزمون و خطا پیش می‌رود. به جهش[2] هم می‌توان به چشم تلاش و آزمایشی نگاه کرد، یا به چشم شناختی بی‌واسطه (یعنی شهودی). اگر این آزمایش یا تلاش منتهی به اشتباه شود، از میان می‌رود. اما استقرا وجود ندارد. نظریهٔ استقرا از بنیاد نادرست است. این نظریه تلاشی بود به منظور نزدیک‌تر شدن به یقین. به نظر من، هر تلاشی برای رسیدن به یقین در هر صورت غلط است. ما باید در پی کشف حقیقت باشیم، نه یقین. و درست به همین دلیل، نباید در پی کسب یقین مطلق باشیم، زیرا هرگز نمی‌توانیم به یقین بدانیم که آیا به حقیقت دست یافته‌ایم یا نه. ولی می‌توانیم بدانیم که آیا به حقیقت نزدیک‌تر شده‌ایم یا خیر. به عنوان مثال، ما می‌دانیم که نظریهٔ بطلمیوسی تبیین منظومهٔ خورشیدی، که بنا بر آن کرهٔ زمین نقش مرکزی دارد، نسبت به نظریه‌های کپلر و کوپرنیک از حقیقت دورتر است. یعنی نظریه‌های کپلر و کوپرنیک به حقیقت نزدیک‌ترند تا نظریهٔ بطلمیوس.

دی ولت: حال که به فیزیک رسیده‌ایم و شما در بارهٔ آن سخن می‌گویید، برای خوانندگان ما بسیار جالب است تا اندکی در بارهٔ

---

1. Autorität
2. Mutation

رابطه شما با فیزیکدانان بزرگ زمان بدانند، یعنی فیزیکدانانی که شما با آن‌ها همکاری داشته‌اید، به عنوان مثال اینشتاین، شرودینگر،[1] یا نیلز بور. شما با هر سه این فیزیکدانان روابط نزدیکی داشته‌اید و با هر سه نفر بحث و تبادل نظر می‌کردید. به نظر شما، کدام یک از آن‌ها مهم‌تر و بانفوذتر بوده‌اند.

پوپر: هر سه انسان‌هایی بی‌همتا و بزرگ بودند. شما باید هایزنبرگ[2] را هم به آن‌ها اضافه کنید. من با هایزنبرگ مباحثات کتبی داشتم. یک بار هم در وین، در زمستان ۳۵ـ۱۹۳۴، یک بعدازظهر طولانی با هم بودیم.

نیلز بور از شدت ایده‌های زیادش دیگر به چیزی گوش نمی‌داد

دی ولت: شما نیلز بور را به سبب نظریهٔ تکمیل‌گرایی[3] اش شدیداً مورد نقد قرار دادید. بیان شما نسبت به او بسیار تند و انتقادی بود. چرا؟

پوپر: من در کپنهاگ بودم و در کنگره‌ای شرکت داشتم. نیلز بور، بعد از کنگره، از من دعوت کرد چند روزی آن‌جا بمانم تا با هم بحث کنیم. فکر می‌کنم توسط فیزیکدانی اهل وین، که کمی هم از من جوان‌تر بود، یعنی ویکتور وایسکپف،[4] از من دعوت کرد. اما، متأسفانه، بحث و تبادل نظری انجام نگرفت. در اساس، فقط او حرف زد.

نیلز بور انسانی بسیار پرانرژی و بسیار علاقه‌مند به بحث بود که گوش کردن به حرف دیگران برایش آسان نبود. این نه فقط تجربهٔ من، بلکه تجربهٔ اروین شرودینگر نیز بود. شرودینگر در آن زمان بیمار بود (و شاید هم

---

۱. [Erwin] Schrödinger: فیزیکدان اتریشی (۱۸۸۷ - ۱۹۶۱). ـ م.

۲. [Werner] Heisenberg: فیزیکدان آلمانی (۱۹۰۱ - ۱۹۷۶). ـ م.

3. Komplementarität

4. Victor Weisskopf

بیماری‌اش نتیجهٔ هیجاناتش بود) و باید در بستر می‌ماند. نیلز بور کنار تخت او می‌نشست و یک‌بند حرف می‌زد و می‌خواست او را قانع کند. در یک کلام، نیلز بور آن چنان مملو از ایده‌های خودش بود (چیزی که فی‌نفسه قابل تحسین است) که متوجه نبود باید به سخنان دیگران نیز گوش دهد. او تا مدت‌ها امید داشت توضیحی قابل پذیرش برای نظریهٔ اتمش بیابد، و سرانجام در این انتظار سرخورده شد. این امر موجب نشد که او به مکتب شکاکان بپیوندد و از پیروان آن‌ها شود؛ با این حال، بور چیزی شبیه آن‌ها شد. معتقد شد که نمی‌توان برای کنش و واکنش‌های اتمی، برای نظریه‌های کوانتوم و نسبت نامتقن[1] توضیحی واقعی یافت، و می‌گفت توضیح واقعی این پدیده غیرممکن است.

اما، همچنان که بعداً دیدیم، دو بروگلی[2] توضیح ممکن را پیدا کرد: هم امواج و هم ذرات، یعنی برخلاف نظریه بور (یا امواج یا ذرات، نه هر دو با هم). من این نظریهٔ بروگلی را بهترین و قابل فهم‌ترین نظریه [در این زمینه] می‌دانم. من استادان نظریهٔ کوانتوم زیادی را می‌شناسم که به شاگردان خود چنین توصیه می‌کنند: تلاش نکنید این نظریه را بفهمید، زیرا قابل فهم نیست. شما فقط یاد بگیرید که چگونه باید از این نظریه استفاده کرد، اما نمی‌توانید آن را بفهمید. این قبیل حرف‌ها، به نظر من، غیرعقلانی و متأثرکننده است. بدین ترتیب دیگر نمی‌شود به گونه‌ای عاقلانه در بارهٔ این موضوعات گفتگو کرد. چنین توصیه‌هایی خطری بسیار بزرگ برای علم است.

دی ولت: آیا رابطهٔ شما با آلبرت اینشتاین دارای تنش‌های کم‌تری بود؟

پوپر: غالباً اینشتاین را مخالف نظریهٔ کوانتوم معرفی می‌کنند، اما این برداشت کاملاً نادرست است. او صرفاً مخالف این تصور بود که گویا نظریهٔ کوانتوم

---

1. unschärfe Relation

۲. de Broglie: فیزیکدان فرانسوی (۱۸۹۲ - ۱۹۸۷). ـ م.

«آخرین وحی در فیزیک» است، و این تصور مدت‌هاست که دیگر اعتباری ندارد، هر چند خود نظریه تاکنون هرگز منتفی اعلام نشده است.

بسیار جالب است که تفسیر کپنهاگی، ابتدا بر این اساس بنا شده بود که گویا فقط دو عنصر اساسی وجود دارد، یعنی الکترون و پروتون. اما هنگامی که عنصر نوترون نیز کشف شد، واکنش کپنهاگی چنین بود: این موضوع نادرست است. اما از آن زمان به بعد ده‌ها عنصر دیگر نیز کشف شده‌اند. با این کشفیات جدید، نظریهٔ آن زمان عملاً و کاملاً رد شده است. ولی به جای پذیرش این واقعیت، یعنی غلط بودن آن نظریه، تلاش فراوانی انجام گرفت تا اثبات شود که گویا اساس نظریه درست است و فقط اصلاحاتی در جزئیات آن انجام گرفته، هر چند فرمالیسم ریاضیاتی نظریهٔ کوانتوم هنوز کاملاً قابل استفاده است این عقیدهٔ مرا در این باره توضیح می‌دهد که فرمالیسم مذکور مسلماً فرمالیسم نوعی تفسیر حقیقت‌نماست و، بنابراین، نوعی تفسیر مسئله‌آمیز فیزیک است.

من مقالات کوتاهی در بارهٔ نظریهٔ کوانتوم نوشته‌ام که برخی از مطالب آن‌ها نیز مورد بهره‌برداری قرار گرفته، البته بدون این‌که مطلع باشند آن‌ها از آن من است. اما این موضوع مهمی نیست. من هنوز درگیر نبرد با اصحاب نظریهٔ کوانتوم هستم. اخیراً در نشریه‌ای مقاله‌ای علیه آزمایشی که من پیشنهاد کرده بودم منتشر شده. من به این مقاله پاسخ دادم، اما این پاسخ تا امروز چاپ نشده است، هر چند به من قول داده بودند که مقاله را به زودی ــ بین چهار تا شش هفتهٔ دیگر ــ به چاپ خواهند رساند. این داستان همچنان ادامه دارد.

دی ولت: آیا به نظر شما فیزیکدانان اصولاً فیلسوفان بدی هستند؟

پوپر: نه تنها فیزیکدانان، بلکه فیلسوفان نیز ممکن است فیلسوفان بدی باشند.

دی ولت: حال که در بارهٔ «فیلسوفان بد» سخن می‌گوییم، شما این

پدیده را چگونه توضیح می‌دهید که حتی در ایالات متحدهٔ آمریکا، که دارای سنت بسیار بزرگ تحلیل‌گرانه و ضد متافیزیکی است، فیلسوفانی چون هگل و هوسرل[1] تا این اندازه پیرو دارند؟

پوپر: عمدتاً به این دلیل که با زبان فلسفهٔ هگل، هوسرل و هایدگر می‌توان مؤثر ولی غیرقابل فهم حرف زد. این امر باید برای ما روشن باشد که جوانان اصولاً خواهان ادغام در جمع هستند، در جمع تروریست‌ها، یا در جمع افرادی که «دانش» دارند. در این‌جا استفاده از واژه‌های دشوار و نامفهوم بسیار کارآمد است. حتی افرادی بسیار متشخص هم از این موضوع بهره‌برداری می‌کنند.

به عنوان مثال، کتاب بسیار جالبی نوشتهٔ فیلسوفی به نام پارمنیدس[2] وجود دارد که من علاقهٔ ویژه‌ای به آن دارم. پارمنیدس اثری دارد به نام در بارهٔ طبیعت[3] که آن را می‌توان به زبان آلمانی کنونی این‌گونه ترجمه کرد: «در بارهٔ گوهر موجودات». نام کتاب بسیار نافذ و گیراست، زیرا فهم آن بسیار دشوار است. زبان این کتاب این‌گونه است: طبیعتِ یک شیء، چیزی است شبیه گوهر آن شیء، و طبیعتِ طبیعت عبارت است از طبیعتِ موجودات یا گوهر موجودات.

خوب، طبیعتاً ما می‌توانیم از این کتاب، حتی با وجود چنین جملاتی، دفاع کنیم. اما به نظر من، اگر این زبان را به عنوان زبانی بهتر، عالی‌تر و عمیق‌تر عرضه کنیم، دچار بدبختی بزرگی شده‌ایم. پارمنیدس بی‌چاره واقعاً فقط در بارهٔ طبیعت نوشته است، نه در بارهٔ گوهر موجودات. یعنی او قصد نداشته است با زبانی فهم‌ناشدنی بنویسد. او می‌خواست، تا حد امکان، قابل فهم حرف بزند، و هرگز از کلمات و جملات مؤثر و نافذ، اما فهم‌ناشدنی،

---

۱. [Edmund] Husserl: فیلسوف آلمانی و پایه‌گذار مکتب پدیدارشناسی (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸). ـ م.

۲. Parmenides: فیلسوف پیش‌سقراطی یونانی (حدود ۵۱۵ - حدود ۴۴۵ ق.م). ـ م.

3. *Über die Natur*

ارزش نساخت. در حالی که فیلسوفان آلمانی پیچیده‌گویی و نوشتن به طرزی فهم‌ناشدنی را تبدیل به ارزش کرده‌اند، یعنی اکثر این فیلسوفان، پیچیده اما بی‌محتوا می‌نویسند.

دی ولت: بیانات شما ویتگنشتاین[1] را تداعی می‌کند. شما تقریباً درست عکس ویتگنشتاین هستید. وجوه تمایز بین خودتان و او را چه چیزهایی می‌دانید؟

پوپر: کاملاً حق با شماست. شما به درستی به مثال بسیار مناسب ویتگنشتاین اشاره می‌کنید: آخرینِ کلمات قصار و فیلسوفانهٔ او در رسالهٔ منطقی ـ فلسفی[2] چنین است: «انسان در بارهٔ چیزی که نمی‌تواند از آن سخن بگوید بهتر است سکوت کند.» این جمله واقعاً بسیار زیباست، اما، طبیعتاً، همانگویی است (سکوت = سخن نگفتن): دارای هیچ محتوایی نیست. ولی چنین به نظر می‌آید که حقیقتی ژرف در آن نهفته است. و ویتگنشتاین متأسفانه به همین‌گونه تبدیل به فیلسوفی معروف و پرمدعا شد. دلیل معروف شدن ویتگنشتاین هنوز برای من روشن نیست. من هرگز ندیده‌ام که او مسئله یا مشکلی فلسفی را دقیق‌تر فرمول‌بندی یا حل کرده باشد. برعکس، ویتگنشتاین اصولاً بر این نظر است که مشکل فلسفی‌ای وجود ندارد. [از نظر او] فقط یک چیز وجود دارد که آن را «بازی زبانی» می‌نامد، نوعی بازی پازِل، معما، ولی نه معمایی جدی، بلکه از آن نوعی که در کتاب‌های کودکان وجود دارد.

دی ولت: اجازه دهید دوباره به عرصهٔ سیاست برگردیم. شما به عنوان یکی از مخالفان سرسخت سبزها معروف شده‌اید و اخیراً در وین سخنرانی شدیدی علیه آن‌ها کردید. علت مخالفت شما [با سبزها]،

---

۱. [Ludwig] Wittgenstein: فیلسوف اتریشی‌الاصل بریتانیایی (۱۸۸۹ ـ ۱۹۵۱). ـ م.

2. *Tractatus Logico-Philosophicus*

که برخی اوقات حتی به حد خشم نیز می‌رسد، چیست؟

پوپر: این موضوع هم بسیار مهم است و هم تأثربار. بله، من واقعاً فقط به این دلیل به وین رفتم که علیه سبزها سخن بگویم و جالب این بود که هنگام ورودم به وین به اتاقی هدایت شدم که پر از دود سیگار بود. من به سبزها گفتم نمی‌توانم به این اتاق بروم و من از خود سبزها هم سبزترم، زیرا سیگار نمی‌کشم، الکل نمی‌نوشم، و هیچ نوع مادهٔ مخدر یا شبیه آن را هم مصرف نمی‌کنم. به طور اتفاقی، حتی ماشین هم ندارم. به علاوه، نه در شهر، بلکه در خارج از شهر زندگی می‌کنم.

من همواره ستایشگر طبیعت بوده‌ام، اما می‌دانم فقط علم می‌تواند به ما کمک کند تا خسارات و صدماتی را که به دست ما در محیط‌زیست به وجود آمده است تا اندازه‌ای جبران کنیم.

[در طول تاریخ] جنگل‌های بسیاری حتی به دست حشرات از میان رفته‌اند یا رومی‌ها ویرانی و خرابی‌های فراوانی به وجود آوردند: ما انسان‌ها همواره با محیط زیست خود بدرفتاری و آن را غارت کرده‌ایم. این تصور که گویا محیط زیست ابتدا در دوران صنایع مدرن و تکنیک و علوم [جدید] چنین شده، خیلی ساده و نادرست است. نباید فراموش کرد که سرانجام علم بود که دریاچهٔ میشیگان یا دریاچهٔ زوریخ را نجات داد. بدون علم این کار شدنی نبود.

این ایده که علوم و تکنیک مقصرند کاملاً نابجاست. تمام تکنیسین‌ها علاقهٔ فراوانی دارند که خسارات ناشی از تکنیک را جبران کنند. و تکنیک متکی به علوم تنها وسیله‌ای است که می‌تواند به ما کمک کند تا خسارات و صدمات وارد شده را جبران کنیم. این وظیفه‌ای همیشگی و بسیار مهم است. ما از راه دشمنی با تکنیک و علوم شرایط و وضعیت را فقط بد و بدتر خواهیم کرد.

من سبزها را متهم می‌کنم به این‌که با تصوراتشان موجب بدتر شدن امور

می‌شوند نه بهتر شدن آن. به ویژه این‌که آن‌ها اصولاً بحث و گفتگوی عقلانی در بارهٔ این موضوعات را بسیار سخت می‌کنند.

دی ولت: در آلمان، فرانسه و نیز در ایالات متحدهٔ آمریکا، در شرایط کنونی، اندیشه‌ای حاکم است که خود را «پست‌مدرنیسم» می‌نامد. در واقع، شما باید با پست‌مدرنیست‌ها هم‌نظر باشید، زیرا آن‌ها هم مخالف هر نوع ناکجاآباد یا اتوپیا و تام‌گرایی یا تمامت‌طلبی هستند. آیا شما «پست‌مدرنیست» هستید؟

پوپر: من مخالف هر نوع جنبش لحظه‌ای، یعنی مخالف انواع و اقسام مدها، هستم. من همیشه مخالف موسیقی مدرن، نقاشی مدرن (یا حداقل مخالف بخشی از آن‌ها، زیرا چیزهای خوبی هم وجود دارد) بوده‌ام و هنوز هم مخالف همهٔ مدهای روز هستم.

دی ولت: اجازه دهید چند کلمه‌ای در بارهٔ سیاست بپرسم. آیا شما در اصلاحات گورباچف امکانی می‌بینید که منجر به تغییرات واقعی شود؟

پوپر: روشن است که این امکان وجود دارد. این‌که این امکان بتواند به واقعیت تبدیل شود چیزی است که آینده آن را نشان خواهد داد. به عنوان مثال، وضع افغانستان تاکنون ابداً بهتر نشده است. ما باید به موضوع افغانستان به عنوان یک سنگ محک رفتار شوروی‌ها نگاه کنیم و تا زمانی که هنوز روس‌ها از افغانستان بیرون نرفته‌اند، هیچ ادعایی قابل پذیرش نخواهد بود. مطمئناً گورباچف نسبت به پیشکسوتان خود بسیار باهوش‌تر و زیرک‌تر است، اما این‌که آیا این تیزهوشی وسیله‌ای برای رساندن روس‌ها به موقعیت برتر تهاجمی خواهد شد یا در آن‌ها آمادگی‌ای واقعی به وجود می‌آورد تا با غرب همکاری کنند چیزی است که ما نمی‌دانیم. هیتلر هم همواره تأکید می‌کرد که خواهان جنگ نیست... نمی‌توان خیلی سریع به چیزی اعتقاد پیدا کرد یا به

کنه آن پی برد.

دی ولت: آیا ما باید به خلع سلاح اعتقاد داشته باشیم؟

پوپر: کاملاً روشن است که من از پیروان خلع سلاح هستم، به ویژه خلع سلاح اتمی. اما مخالفم که به این موضوع، اعتقادی نگاه کنیم، به این معنا که موضوع خلع سلاح موضوعی اعتقادی نیست، بلکه مسئله‌ای کاملاً عقلانی است. روشن است که هر جا امکان داشته باشد، باید فوراً از میزان سلاح‌ها کاست. اما نباید فراموش کنیم که روس‌ها دارای ارتشی عظیم هستند. چه کسی مخالف تلاش به منظور برقراری صلحی واقعی در جهان است؟ زمان خلع سلاح کاملاً فرا رسیده است. اما، پناه بر خدا، نباید فراموش کرد که مدافعانِ اعتقاد و اعتماد به هیتلر، در انگلستان، که به هیئت دوستداران صلح جلوه می‌کردند، چه خسارت سنگینی به بار آوردند. شاید اگر این اعتقادِ انگلیسی نبود، هرگز جنگ جهانی به وقوع نمی‌پیوست.

ما باید از تجربیات خود بیاموزیم و از اشتباهات درس بگیریم و اشتباهاتمان را مرتباً تکرار نکنیم. این حرف که انسان توان فراگیری از اشتباهاتش را ندارد، بی‌خردی محض است.

دی ولت: هنگامی که شما در بارهٔ درس گرفتن از تجربه‌ها و اشتباهات سیاسی سخن می‌گویید ـ که حرف درستی است و انسان می‌تواند درس بگیرد ـ منظور شما، به طور خاص در مورد اتحاد جماهیر شوروی و وضعیت جهانی، چیست؟

پوپر: چرچیل آخرین گفتگویش با استالین را بلافاصله پس از جنگ چنین توصیف می‌کند: استالین به ما قول داد که اجازه دهد ظرف یک ماه پس از خاتمهٔ جنگ در لهستان انتخابات آزاد برگزار شود. انگلستان به خاطر لهستان، به خاطر آزادی لهستان، وارد جنگ شده بود. به این ترتیب، برای چرچیل بسیار مهم بود که آزادی در لهستان از راه انتخاباتی آزاد تثبیت و تضمین شود.

و استالین قول داده بود: بله، در مدت یک ماه در لهستان انتخابات آزاد برگزار خواهد شد. و چرچیل پاسخ داده بود: بسیار خوب، حتماً هم نباید یک ماه باشد، ما به شش هفته هم راضی هستیم. از آن زمان تاکنون چهل سال می‌گذرد و هنوز که هنوز است از انتخابات آزاد در لهستان خبری نیست. می‌بینید، این‌که روس‌ها سرانجام باید اجازهٔ انتخابات آزاد در لهستان بدهند امری است که غرب، حتی به خاطر احترام به خودش هم که شده، باید همواره به خاطر روس‌ها بیاورد. ما می‌توانیم به آن‌ها چنین بگوییم: بسیار خوب، برای ما روشن است و می‌دانیم که همهٔ امور به این سادگی نیست اما شما دارای تعهداتی هستید. ما از شما نمی‌خواهیم که در لهستان ظرف یک ماه انتخابات آزاد برگزار کنید، اما پیشنهاد می‌کنیم که در مدت شش ماه این کار را انجام دهید. این یک موضوع است، و موضوع دیگر، همچنان که گفتم، افغانستان است.

این واقعیت را که اصولاً اصلاحات و تصحیحات ممکن است، می‌توان در آنچه در مجارستان می‌گذرد مشاهده کرد. اما من بر این نظر نیستم که در مجارستان اوضاع همچنان که هست باید ادامه یابد. حکومت مجارستان، در درازمدت، به همان اندازه نپذیرفتنی است که حکومتِ چکسلواکی. به نظر من، تا زمانی که روس‌ها به این کشورها ستم می‌کنند، ما نه می‌توانیم، نه اجازه داریم، و نه باید به روسیه اعتماد کنیم. ما همواره موظف هستیم این امور را به روس‌ها گوشزد کنیم.

روشن است که ما نباید به آن‌ها به گونه‌ای گوشزد کنیم که موجب اختلاف یا نزاعی شود. من مخالف تشنج هستم، ولی فکر می‌کنم که ندیدن تشنج‌ها و اختلافات موجود و چشم بستن به روی آن‌ها جنایت است. اگر غرب در خصوص این مسائل خیلی ساده بگوید که «بسیار خوب، این مسائل اصولاً ربطی به ما ندارد»، یا این‌که «ما امیدمان را [به حل آن‌ها] از دست داده‌ایم»، چنین رفتاری واقعاً جنایتکارانه است.

۳

ما همچون نوازنده‌ای که پیانو می‌نوازد مغزمان را می‌نوازیم

«تاکنون هرگز دنیایی عادلانه‌تر و صلح‌آمیزتر از آنچه اکنون در اروپای غربی و در ایالات متحدهٔ آمریکا وجود دارد وجود نداشته است.» کارل پوپر در بارهٔ اعجاز مغز انسان، در بارهٔ بزرگان نقاشی و موسیقی، و در بارهٔ افلاطون سخن می‌گوید، افلاطونی که از یک سو او را جذب و از سوی دیگر دفع می‌کند.

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، یکی از حوادث مهیج و بزرگ در زمینهٔ فلسفه در این اواخر انتشار کتاب من و مغزش[1] است که شما آن را مشترکاً با سِر جان اِکلز،[2] محقق و مغزشناس، نوشته‌اید. برخی در این کتاب تغییری در افکار شما در بارهٔ امور فراحسی می‌بینند، زیرا در این کتاب این‌گونه تصور شده که روح، همچون خفاشی، از هیچ و از تاریکی پروازکنان بیرون می‌آید تا روی مغز، چنان‌که روی پیانویی، شروع به نواختن کند.

پوپر: کاملاً حق با شماست. تصور می‌کنم که در واقعیت نیز دقیقاً همین‌گونه است: مغز ما ابزاری است که روح با آن موسیقی می‌سازد، یا محاسبات ریاضی انجام می‌دهد، یا نانش را به دست می‌آورد. در مکالمهٔ فایدون[3]

---

1. *Das Ich und sein Gehirn*
2. Sir John Eccles
3. *Phaidon*

افلاطون، آن‌جا که سقراط مستقیماً در بارهٔ این موضوع حرف می‌زند، نکتهٔ بسیار جالبی وجود دارد. او می‌گوید: «من با شما نشسته‌ام و در بارهٔ اعدام خودم، که تا کم‌تر از یک ساعت دیگر اتفاق خواهد افتاد، بحث می‌کنم. اگر فرضاً جسم من هادی روح و اندیشهٔ من بود، می‌توانستم فرار کنم. به عبارت دیگر، از لحاظ جسمم، من باید مدت‌ها پیش از مرز عبور کرده باشم. یعنی در چنین حالتی عضلات و ماهیچه‌های من هستند که می‌خواهند مرا از مرز عبور دهند، و آرزو دارند زنده بمانند. اما این‌که من هنوز این‌جا و با شما نشسته‌ام، در حالی که تا نیم ساعت دیگر باید جام زهر را سر بکشم، فقط دلایل روحی ـ معرفتی دارد، به این معنا که من نمی‌خواهم قوانین آتن را نقض کنم و این‌که من می‌خواهم با شما گفتگو کنم.»

دقیقاً همین طور است. من برخی اوقات به دانشجویانی که به کلاس‌های درس من می‌آیند چنین می‌گویم: شما برای امتحان دادن یا بهره‌گیری از امکانات مادی به این‌جا نمی‌آیید. شما از سر کنجکاوی به این‌جا می‌آیید. و کنجکاوی چیز کاملاً دیگری است، چیزی است مربوط به معرفت، مربوط به روح.

موضوع از نظر من چنین است: ما مغزمان را همان‌گونه می‌نوازیم که نوازندهٔ پیانو این ساز را می‌نوازد. اما پرسش این است که این امر دقیقاً چگونه انجام می‌گیرد؟ من هنگامی که آخرین فصلِ کتابِ مشترکِ خودم و جان اکلز را می‌نوشتم، برای توضیح این موضوع فرضیه‌ای، نظریه‌ای داشتم، اما بیماری و مرگ همسرم مانع نگارش آن شد. انتشار کتاب هم در این صورت بسیار به تأخیر می‌افتاد. به این ترتیب فقط فصل بسیار کوچکی از آن را نوشتم. این نظریه را بعداً کامل‌تر کردم، اما هنوز انتشار نیافته.

دی ولت: به نظر شما، این روحی که به آن‌جا می‌آید و می‌نوازد ابدی است؟

پوپر: خیر، تصور نمی‌کنم. اما شاید هم حق با من نباشد. نمی‌دانم. من دلیلی برای پذیرش ابدی بودن روح نمی‌بینم. و حتی فرضیهٔ من اگر درست باشد، مؤید این امر نیست. اما فرضیهٔ من ممکن است غلط هم باشد.

دی ولت: در این کتاب نظریهٔ معروف «سه جهان» شما نیز آمده، نظریه‌ای که طبق آن سه جهان وجود دارد: اول، جهان مادی، یعنی جهان اشیای فیزیکی، دوم جهان اندیشه و احساس، و سرانجام جهان سوم، یعنی جهان ایده‌های عینی و مناسبات آن‌ها. آیا آن روحی که مغز را می‌نوازد متعلق به جهان سوم است؟

پوپر: خیر، موضوع بدین قرار است: آنچه کسانی که فیزیکالیست یا ماتریالیست خوانده می‌شوند ــ یا به هر نام دیگری ــ مدعی آنند این است که جسم ما نوعی ماشین است. اما اتومبیل هم نوعی ماشین است که اگر راننده‌ای پشت فرمان آن قرار نگیرد، این ماشین به‌کار نمی‌افتد. «ماشین» ما هم آشکارا شباهت به این اتومبیل دارد. حتی کامپیوتر هم نمی‌تواند مسائلش را خودش انتخاب کند. اما جوانی که به دانشگاه می‌رود، خودش مسئله، یا راه یا رشته‌ای تحصیلی را انتخاب می‌کند. او تصورات خودش را از آینده دارد. برخی هم فقط این تصورات را در مغز خویش دارند: در کجا می‌توانم بهتر از همه ناهار بخورم؟ اما به نظر من، این موضوع ابداً تمام مطلب نیست.

نظریهٔ سه جهان من موضوع بسیار ساده‌ای است. بدون سخن گفتن دربارهٔ اهمیت نظریه، اصولاً غیرممکن است که دگرگونی‌های عظیم دنیای فیزیکی خودمان را توضیح دهیم. شما با هواپیما به انگلستان آمده‌اید. بسیار خوب، در صنایعی که هواپیما تولید می‌کند، کار نظری عظیمی نهفته است، یعنی کار نظری مشترک در خصوص شیئی انتزاعی، نه شیئی عینی و مشخص به نام هواپیما، بلکه شیئی انتزاعی، یعنی مدل [هواپیما]. [پیش از ساختن هواپیما] کار نظری عظیمی انجام گرفته است. یعنی ارزش‌های مسلمی عرضه می‌شود.

در [ساختمان] هواپیما باید مجموعهٔ زیادی از نظریه‌ها تحقق پیدا کند. ایمنی هواپیما یکی از همین موارد است که برای آن سازماندهی عظیمی ایجاد شده و افرادی که در خصوص مسئلهٔ ایمنی [هواپیما] کار می‌کنند، اصولاً تابع اصولی معین و مشخص در این زمینه هستند که همگی از پیش تنظیم شده‌اند اصولی که برای شاغلان در این بخش، کم و بیش، قابل فهم هستند. اما در این‌جا فهم این قواعد و قانونمندی‌های پیچیده از سوی سازندگان هواپیما به ندرت نقشی ایفا می‌کند. [آنچه اهمیت دارد] رعایت رشته‌ای از قواعد عمومی است که از پیش تعیین شده‌اند. در واقع، قواعد عمومی، یعنی رعایت قانونمندی‌های علمی، است که شما را از شهر بن یا کلن با اطمینان کامل به فرودگاه هیترو [در لندن] می‌آورد.

دلیل این که این قواعد، این نظریه‌ها، یعنی این انتظارات، و پیش از هر چیز این ارزش‌هایی که در ساختن هواپیما به کار برده شده‌اند، واقعی هستند نه خیالی، تأثیرات آن‌ها بر دنیای واقعی فیزیکی است [یعنی هواپیما به این دلیل پرواز می‌کند و شما را سالم به مقصد می‌رساند که سلسله‌ای از قوانین واقعی فیزیکی را رعایت می‌کند.] روشن است که مغز ما ابزار انتقال این‌گونه ایده‌های مربوط به دنیای ایده‌های انتزاعی است. با این حال، مغز ما ارزش‌های معینی را می‌پذیرد که خارج از مغز قرار دارند، نتایجی معین، حقایقی معین، و نظریه‌هایی معین. تمام این‌ها را می‌توان «جهان سوم» نامید.

دی ولت: آیا آن چنان که نیکلای هارتمان[1] می‌گوید، جهان چهارمی هم وجود دارد: جهان هنر و خلاقیت، جهانی که عینی هم هست؟

پوپر: این را می‌توان، بدون هیچ اشکالی، به عنوان یکی از پیامدهای فعالیت مغز ما در جهان سوم جای داد، یا حتی جهان چهارم یا پنجم نامید. من هیچ مخالفتی ندارم. آنچه واقعاً مهم است این است که ما [جهان] ارزش‌ها و

1. Nicolai Hartmann

نظریه‌ها را از جهان متفاوت اول تمیز دهیم و به این توانایی پی ببریم که ما توسط مغزمان می‌توانیم در دنیای فیزیکی تأثیر بگذاریم و آن را تغییر دهیم، یعنی ذهنیت ما توان تغییر عینیت را دارد.

دی ولت: آیا شما در پشت هر دانش یا پژوهشی «منافعی»، یعنی پس‌زمینه‌ای ایدئولوژیک، می‌بینید؟

پوپر: من تصور می‌کنم که تمام انسان‌ها به این معنا «مذهبی» هستند، و مطمئناً حتی تروریست‌ها. ولی متأسفانه مذهب خوب و مذهب بد، یا گزینهٔ خوب و گزینهٔ بد، وجود دارد. این‌ها برای آیندهٔ انسان تعیین‌کننده هستند. طبیعتاً انسان‌هایی وجود دارند که مذهب بدی را برای خود انتخاب می‌کنند و سپس متقاعد می‌شوند که این انتخاب نادرست یا بد بوده است. همهٔ ما به گونه‌ای دارای تصورات برین،[1] دارای ایده‌ها و امیدهای خود هستیم. برخی هم تسلیم یا شکاک شده‌اند، برخی هنوز خاطرات دوران جوانی خود را دارند، خاطراتی که توأم با رؤیاها و امیدهای آن‌هاست.

همه چیز امکان دارد. مع‌هذا، نباید منکر این واقعیت باشیم که همهٔ ما به این معنا که گفتم «مذهبی» هستیم، و حتی به ویژه بی‌دینان هم به گونه‌ای «مذهبی» هستند. این امر را فیلسوف آلمانی، لئونارد نلسون،[2] که فردی ملحد نبود، مشاهده و بارها تکرار کرده است. ملحد بودن یعنی این‌که موضوع مذهب را جدی می‌گیرید.

دی ولت: آیا نظریهٔ سه جهان شما هم دارای چنین پس‌زمینه برینی نیست؟

پوپر: هر چیزی پس‌زمینه برین خود را دارد. من باید اعتراف کنم در تمام اموری که انجام می‌دهم به گونه‌ای اخلاق‌گرا هستم، اما با رغبت و علاقه

---

1. transzendent
2. Leonard Nelson

در بارهٔ آن صحبت نمی‌کنم، به یک دلیل ساده: زیرا معتقدم که انسان نباید موعظه کند، بلکه باید فقط از راه نمونهٔ خویش آموزش دهد. بیش‌تر موعظه‌ها مخلصانه نیستند (مانند این‌که در وصف آب سخن برانیم و شراب بنوشیم). بنابراین، بهتر آن است که موعظه نکنیم. بلکه از راه ارائهٔ نمونه‌ها آموزش دهیم.

آرنولد شونبرگ در مقام نقاش بهتر بود تا در مقام موسیقیدان

دی ولت: پیش از این گفتید که از موسیقی مدرن و هنر مدرن زیاد خوشتان نمی‌آید، اما شما به عنوان یکی از عاشقان موسیقی موتسارت[۱] معروف هستید و در بارهٔ آن مطلب هم نوشته‌اید. به نظر شما، این‌که روند رشد و سیر تطور هنر از سطح عالی موتسارت به موسیقی اتونال رسیده است، یعنی به سطح و مرحله‌ای که دیگر چیزی برای ارائه به کسی ندارد، آیا نوعی تراژدی یا مصیبت نیست؟

پوپر: دوست من، گامبریچ،[۲] توجهم را به این موضوع جلب کرد که در دوران او هنر نقاشی فقط به این دلیل ساده دچار بحران شد که دوربین عکاسی به عنوان رقیبی واقعی و جدی اختراع شد. این وضعیت آن چنان که شما می‌گویید، مصیبت بود. عکاسان بزرگی وجود دارند که خود هنرمندانی واقعی هستند و توانسته‌اند این پهنهٔ هنری را چنان رشد و تکامل بخشند که فن عکاسی خودش تبدیل به نوعی هنر شود. چنین موفقیتی صرفاً اتفاقی یا خوش‌شانسی نیست، بلکه بهره‌مند از تمام عناصری است که اثری هنری را می‌سازند: تجربه، سلیقه، نگاه جدی و انتقادی به خود، و، در یک کلام، توانایی و خلاقیت. و این امر موجب مشکلاتی بزرگ برای هنر نقاشی شد. به

---

۱. [Wolfgang Amadeus] Mozart: آهنگساز اتریشی (۱۷۵۶ ـ ۱۷۹۱). ـ م.

2. Gombrich

نظر من، شونبرگ در مقام نقاش بهتر بود تا در مقام موسیقیدان. او نقاشی‌های صورت (پرتره‌های) بسیار عالی می‌کشید. به عنوان مثال، نگاه کنید به تصویری که او از صورت خودش کشید. اما این موضوعی جنبی بود. من شونبرگ را خوب می‌شناسم و از برخی آثار اولیه‌اش بسیار خوشم می‌آید، به ویژه از شب نورانی،[1] اما برخی از کارهای اخیر او را فاسد می‌دانم.

بنابراین، در زمینهٔ هنر نقاشی، دلیلی جدی برای پیدایش بحران وجود داشت، یعنی اختراع دوربین عکاسی. اما به نظر من، ریشهٔ بحران موجود در زمینهٔ موسیقی مربوط می‌شود به ایدئولوژیِ پیشرفت و ترقی. ایدئولوژی‌ها چیزی شبیه مذاهب هستند. ما در شرایط کنونی در نوعی جو روشنگری به سر می‌بریم و تحت تأثیر مذهبی قرار داریم که به ما می‌آموزد که گویا در جهنمی زندگی می‌کنیم، در جهنمی اجتماعی و در جهنمی از کثافات، هر چند دوران کنونی، به ویژه در آلمان و انگلستان و امثال این کشورها یکی از تمیزترین دوران‌هایی است که تاکنون وجود داشته است. اما این ایدئولوژی‌ها، یعنی مذاهب حاکم، عکس آن را به ما تلقین می‌کنند. خوب، بیش‌تر هنرها هنرهای مذهبی هستند، و موسیقی نیز آشکارا از این ایدئولوژی‌ها، از این مذاهب، تبعیت می‌کند.

دی ولت: آیا موسیقی برای شما، به عنوان نظریه‌پرداز شناخت، دارای ارزشِ شناختی است؟ یعنی آیا در زندگی شما احتمالاً جایی و زمینه‌ای هم برای امور رمانتیک وجود دارد؟ رمانتیک‌ها می‌گویند بله، هنر، به ویژه موسیقی، ابزاری عالی‌تر برای شناخت است، یعنی حتی برتر از نقد. شما که یکی از عاشقان موسیقی هستید، آیا موسیقی را وسیله‌ای برای شناخت می‌دانید؟ اگر آری، چگونه؟ و جایگاه این شناخت در فلسفهٔ شما کجاست؟

---

1. *Verklärte Nacht*

پوپر: سؤال شما را چگونه باید جواب بدهم؟ می‌دانید، از جنبه‌ای، شاید بهتر باشد که انسان برای فرموله کردن آن تلاش نکند. شما از موتسارت حرف می‌زنید، من در این‌جا می‌خواهم مثال دیگری بزنم و از قطعهٔ *Missa Solemnis* نام ببرم. آیا شما می‌دانید که بتهوون روی پارتیتور این قطعه چه نوشته بود؟ از این یادداشت باید در هر برنامه‌ای استفاده کرد. او نوشته بود: «از صمیم قلب ــ و به امید این‌که به قلب‌ها راه یابد.» بتهوون این یادداشت را از روی پارتیتور این قطعه نوشته بود. روشن است که کلام کافی نیست. اما این کلامی از بتهوون است که به آن قطعه موسیقی اضافه شده تا بتواند توجهات را به آن جلب کند.

دی ولت: شوپنهاور می‌گوید که هنر عبارت است از نمایش ایده مستقل از گزاره‌های برهانی یا تعلیلی.

پوپر: این موضوع برای من بسیار انتزاعی است. اگر به آنچه شوپنهاور می‌گوید، به صورت کلی نگاه کنیم، آن قدرها هم سخن بدی نیست. شوپنهاور یکی از پیشکسوتان ایدئولوژی بدبینی دوران ماست. این امر مانع آن شد که او آثار مثبت و غیربدبینانه‌ای چون *Missa Solemnis* را واقعاً خوب و کامل درک کند. او در بارهٔ باخ هم بسیار کم چیز نوشته است.

دی ولت: اما موسیقی برای او عالی‌ترین نوع هنر است.

پوپر: برای من نیز چنین است. اما هنرها و هنرمندان عالی دیگری نیز وجود دارند. من مدتی پیش در شهر فلورانس بودم... تمام آن هنرها هنوز که هنوز است نوعی اعجاز هستند. این آثار فراتر از تصورات انسان عادی هستند. آن قدر عمیق و فراتر از حد تصورند که انسان به گونه‌ای احساس می‌کند که توان درک آن‌ها را ندارد. هایدن[۱] مطلب بسیار بسیار زیبایی در این باره گفته.

---

۱. Haydn [Franz Joseph]: آهنگساز اتریشی (۱۷۳۲ - ۱۸۰۹). ــ م.

او به هنگامی که قطعه موسیقی‌اش به نام آفرینش،[1] برای اولین بار در کلیسای دانشگاه شهر وین اجرا می‌شد، پیرمردی شده بود. هایدن در این هنگام شروع به گریستن کرد و گفت: «این را من نساخته‌ام.»

هر چیزی نمی‌تواند هنر واقعی باشد. برخی از آثار هنری بسیار زیبا و گیرا هستند بدون آن‌که دارای آن چیزی باشند که آدم آن را فراانسانی و با این حال انسانی می‌داند. هنگامی که سقف نمازخانهٔ سیستین را نگاه می‌کنیم، عملاً غیرممکن به نظر می‌آید که کسی به پشت بخوابد و چنین اثری خلق کند. (میکل آنژ در این باره می‌نویسد هنگامی که در آن‌جا مشغول نقاشی بود، رنگ‌ها به دهانش جاری می‌شدند.) این مطلب به گونه‌ای کاملاً فهم‌ناشدنی است. این خلاقیت شاید حتی برای خود میکل آنژ هم قابل درک نباشد. من تصور می‌کنم که حتی خود او هم نفهمید که چطور توانسته [در آن حالت] نقاشی کند. همچنان که هایدن نیز نمی‌فهمد که چطور توانسته قطعهٔ آفرینش را بسازد، و به گریه می‌افتد، قطعه‌ای که واقعاً برتر از تمام آثار دیگر اوست.

افلاطون افسونگری با رگه‌هایی غیرانسانی است

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، ما در بارهٔ افراد مهم و سرشناس بسیاری صحبت کردیم؛ اما در بارهٔ افلاطون، پدر فلسفهٔ غرب، به اندازه کافی حرف نزده‌ایم. عنوان یکی از فصل‌های کتابتان، جامعهٔ باز و دشمنان آن، «افسون افلاطون» است و شما با این عنوان از افلاطون یاد می‌کنید. اگر کسی کتاب را خوانده باشد، می‌تواند تصور کند که افلاطون به زعم شما ریشهٔ تمام بدبختی‌هاست، ریشهٔ تمام جر و بحث‌های فلسفی و ریشهٔ تمام دیکتاتوری‌های سیاسی. آیا واقعاً این طور است؟

---

1. *Schöpfung*

پوپر: نباید چنین چیزی گفت. من نوشته‌ام که افلاطون یکی از بزرگ‌ترین و اندیشمندترین فیلسوفانی است که تاکنون وجود داشته، اما علم اخلاق او برای من وحشتناک است. طبیعی است که بسیاری چیزها با نظر به دوران افلاطون و شرایط ویژهٔ او قابل توضیح است؛ اما ایدهٔ انسان فرودست از اوست، انسان‌های فرودستی که باید با آن‌ها چون گاو و گوسفند رفتار کرد، انسانی‌های فرودستی که مسئولیت حاکمان در برابر آن‌ها به اندازهٔ مسئولیت چوپان در قبال گلهٔ خود است. چنین تصوراتی، که به نظر من تصوراتی غیرانسانی‌اند، آرای افلاطون هستند که در کتاب جمهوری درج شده‌اند.

دی ولت: و این تصورات واقعاً نظریهٔ دیکتاتوری است.

پوپر: همان طور که گفتم، حتی وجود چنین تصوراتی در اندیشه‌های افلاطون، هرگز به این معنا نیست که افلاطون فیلسوفی بزرگ و نیز هنرمندی بزرگ نبوده. من همچنین نوشته‌ام که، به عقیدهٔ من، کتاب دفاعیهٔ سقراط، کتابی که افلاطون نوشته، زیباترین کتاب فلسفی است که من می‌شناسم. تصور می‌کنم که واژهٔ «افسون» در این‌جاست که اهمیت دارد. افلاطون افسونگر بود، نه همچون هیتلر، ولی همچون برخی از کسان دیگر که استعداد فراوانی در این زمینه‌ها دارند... این افراد را از نظر اخلاقی قبول ندارم.

من موافق آنچه این روزها می‌گویند نیستم: گفته می‌شود که در بارهٔ تصورات انسان‌دوستانهٔ هنرمند یا راه و روش و چگونگی زندگی او باید کاملاً مستقل از آثارش قضاوت کرد. به نظر من، همان طور که دروغگویی حرفه‌ای و بیمار نمی‌تواند نظریهٔ شناخت معتبری به دست دهد، هنرمندی هم که دارای معیارهای غیرانسانی است نمی‌تواند اثر هنری واقعاً بزرگی خلق کند.

دی ولت: جناب پروفسور، شما یک فیلسوف و دانشمند بزرگ جهانی هستید که مردم به سخنانتان گوش فرا می‌دهند، یا حداقل تلاش می‌کنند از شما حرف‌شنوی داشته باشند. آیا می‌توانید در پایان [این

گفتگو] چیزی به ما بگویید، چیزی سیاه و سفیدوار، که انسان آن را با خود همراه ببرد و سرلوحهٔ کارهای زندگی روزانه‌اش قرار دهد؟

پوپر: خواهش می‌کنم فراموش نکنید که من حتی در کلاس‌های درس هم هرگز موعظه نکرده‌ام، در حالی که امروز و در این‌جا، پیش شما، موعظه‌های فراوانی کرده‌ام.

دی ولت: این امر ابداً موجب خسران برای کسی یا چیزی نیست. شما چه توشهٔ راهی به همگنان خسته امروز خود می‌دهید؟ آیا آن‌ها باید تلاش کنند انسان‌های خوبی باشند؟

پوپر: بله، و باید همواره این اصل ساده و مهم را به خاطر داشته باشند که هر چند مشکلات ما همیشه کمی پیچیده به نظر می‌آیند، در اساس و گوهر خود بسیار ساده‌اند. باید به این مهم توجه داشت.

و یک واقعیت بسیار ساده و مهم وجود دارد: ما امروز در این‌جا، در غرب اروپا و در ایالات متحدهٔ آمریکا، در دنیایی به مراتب بهتر و عادلانه‌تر از آنچه تاکنون وجود داشته، زندگی می‌کنیم. هر کس بخواهد، می‌تواند فوراً آن را ببیند. ما هیچ دلیلی برای تردید یا ناامیدی نداریم، اما هزاران دلیل و برهان که نشان‌دهندهٔ بهتر شدن وضع است وجود دارد. زیرا نظام اجتماعی ما یکی از اصلاح‌پذیرترین و مسالمت‌آمیزترین نظام‌های اجتماعی است که تاکنون وجود داشته.

بخش دوم



۴

آلمانی‌ها نباید دست خیرخواهانشان را گاز بگیرند[۱]

«تعلیم و تربیت در آلمان باید بدل به تعلیم و تربیتی در راه صلح شود.... ما فقط یک دشمن داریم که نام آن قهر و خشونت است.»

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، شما پیش‌تر گفته‌اید که در اساس فقط دو شکل حکومت وجود دارد: یکی شکلی که نهادهای آن اجازهٔ تعویض دولتی بد را بدون خونریزی می‌دهند، و دیگری شکلی که در آن چنین چیزی ناممکن است. این دو شق در شرایط رومانی صادق بود، اما ملت آلمان شرقی تصمیم گرفت راه سومی را برود: در آن‌جا تغییر حکومت نه با خونریزی صورت گرفت نه با رأی‌گیری.

پوپر: به این دگرگونی که حتی بدون خونریزی انجام گرفت می‌توان نام انقلاب داد. و این انقلاب در اساس به دلیل شرایط سیاسی شرق ممکن شد، یعنی این‌که اگر دبیر کل حزب کمونیست شوروی، آقای گورباچف، در آن‌جا دخالت نظامی می‌کرد، ممکن بود همه چیز را در معرض خطر اندازد. و این در شرایطی بود که ضعف‌های درونی نظام روسیه مانع از هرگونه درگیری با غرب شده بود. همچنین، روشن است که دخالت گورباچف [در امور آلمان شرقی] تمام برنامهٔ اصلاحات او را نابود می‌کرد. جالب است که انقلاب در

---

۱. این مصاحبه در ۲۹ ژانویهٔ ۱۹۹۰ انجام شده است. ـ م.

شرق، علیه استبدادِ کمونیستی، کاملاً بر اساس قانونمندی‌ای انجام گرفت که من آن را مدت‌ها پیش قانونمندی افلاطونی انقلاب نام نهاده بودم، به این معنا که اگر طبقه‌ای مستبد اعتقاد به رسالتش را از دست بدهد، مضمحل خواهد شد. اعتقاد به مارکسیسم سال‌هاست که از میان رفته.

به این ترتیب، شرایط سیاسی شوروی، و تناسب قوا میان اتحاد جماهیر شوروی و غرب، منجر به آن شد که دخالت گورباچف [در امور آلمان شرقی] غیرممکن شود. و دیکتاتوری‌ها [ی اروپای شرقی] مبتنی بر اِعمال قهر روس‌ها بود.

باید گفت مجارستانی‌ها بودند که ضربهٔ اساسی را وارد کردند، آن‌ها بودند که ابتدا پنجره‌ها و سپس درها را گشودند. منظورم این است که اگر گفته شود میخائیل گورباچف به این موضوع «دامن زد»، این حرف کاملاً نادرست است. ما فقط می‌توانیم بگوییم که او نمی‌توانست بدون آن‌که همه چیز را به خطر اندازد، دخالت [نظامی] کند.

دی ولت: شما همواره، و در تمام مدت عمرتان، در بارهٔ سیاست هم اندیشه کرده‌اید. به این دلیل، می‌خواهم از شما به طور خیلی مشخص بپرسم: آیندهٔ آلمان چگونه خواهد شد؟

پوپر: آلمان مطمئناً به شکلی متحد خواهد شد. هیچ کس توان جلوگیری از این اتحاد را ندارد. حتی روس‌ها هم دیگر نمی‌توانند از آن جلوگیری کنند. این موضوع بسیار روشن شده. آن‌ها شاید بتوانند اندکی از سرعت روند اتحاد دو بخش آلمان بکاهند، که به نظر من کار درستی هم هست، زیرا ابتدا باید مشکلات بسیار زیادی حل شود. شاید بتوان از سرعت آن کاست، یا مرحله‌ای عمل کرد، اما این اقدامات فقط هنگامی عملی است که وحدت [دو بخش آلمان] صد در صد تضمین شده باشد.

تعلیم و تربیت باید بدل به تعلیم و تربیتی در راه صلح شود

دی ولت: شما چه توصیه‌ای به آلمانی‌ها می‌کنید؟ آن‌ها اکنون چگونه باید عمل کنند؟ البته با توجه به مرز اودر-نایسه[1] و با در نظر گرفتن نگرانی‌های همسایگان آلمان.

پوپر: در شرایط کنونی، آلمان غربی دارای صنایع نظامی (حداقل بالقوه) کاملاً بزرگ و آلمان شرقی دارای صنایع نسبتاً کوچک‌تری است. من بر این نظرم که همزمان با اتحاد دو کشور آلمان، این صنایع نظامی به صنایع غیرنظامی، به صنایعی در خدمت صلح، تبدیل شوند. صدور اسلحه باید ممنوع شود. اگر اسلحه صادر نشود، صنایع نظامی مجبور به تغییر تولید خود خواهند شد. و به نظر من، به مرزها ابداً نباید دست زد و تعلیم و تربیت در آلمان باید بدل به تعلیم و تربیتی در راه صلح شود. من آن کتاب‌های تاریخ را که در دبیرستان‌های آلمان تدریس می‌کنند دیده‌ام و می‌شناسم، و این‌ها پر است از دروغ‌های تاریخی، به ویژه در بارهٔ ایالات متحدهٔ آمریکا. در مدارس آلمان، برخی اوقات شاهد جریانات ضدآمریکایی هستید که هم دروغ و هم خنده‌آورند. من نمی‌دانم انسان چرا و به چه دلیل باید «ضد» [چیزی] باشد. ما فقط یک دشمن داریم که نام آن قهر و خشونت است. اگر کسی [در آلمان] خود را موظف می‌داند که حتماً ضد چیزی باشد، این ضدیت باید علیه گذشتهٔ خودش باشد، نه علیه کسانی که به او کمک کردند. نباید فراموش کنیم که در دوران پس از پایان جنگ [جهانی دوم] در سال ۱۹۴۵، فقط با کمک‌های آمریکا بود که از به وجود آمدن شرایطی مشابه شرایط [فقر و بدبختی] پس از جنگ جهانی اول ممانعت به عمل آمد. انسان نباید دست خیرخواهانش را گاز بگیرد.

در این‌جا باید بگویم که [در آلمان] نوعی توطئه‌گری در آموزگاران متمایل

---

1. Oder-Neisse

به چپ وجود دارد، به این معنا که آن‌ها خود را موظف می‌دانند با مبدأ قرار دادن امیدهای انقلابیشان، کودکان را علیه همه چیز ـ حتی علیه والدینشان ـ تحریک کنند و آن‌ها را به این ترتیب از پدر و مادرشان دور کنند. به عنوان مثال، از کودکان پرسیده می‌شود: «پدرت ماشینش را بیش‌تر دوست دارد یا تو را؟» این پرسش بسیار زیرکانه، اما خوشبختانه بدون تأثیر است؛ زیرا کودکان ماشین را هم بسیار دوست دارند (و این‌گونه پرسش‌ها اصولاً تأثیری روی دختران نمی‌گذارد). اما این اعمال موجب می‌شود که بچه‌ها تا اندازه‌ای واقعاً قاتی کنند. (بد نیست که آدم کتاب اختلال کودکان[1] اثر هلموت شوک[2] را بخواند!)

این روش هم جنبهٔ دیگری از تاریخ‌گرایی مارکسیستی است، به این معنا که انقلاب خواهد آمد. این را مارکس اثبات کرده است، پس ما باید [به آمدن آن] کمک کنیم. (اگر کمک نکنیم، جنایتکاریم!) و بنابراین، وظیفهٔ ما آموزگاران کمک به کودکان برای فهم این «جبر» است. کمک از راه روشنگری و ناراضی ساختن آن‌ها از این دنیای بدخیم، از راه ناراضی ساختن آن‌ها از پدر و مادر و ایجاد نارضایتی از این دنیای ناعادلانه و حقیری که ما در آن زندگی می‌کنیم.

این‌ها مسائل وحشتناکی هستند، پناه بر خدا. ما اجازه نداریم کودکان را بدین تربیت کنیم. امور تعلیم و تربیت اموری بسیار مهم و بسیار سخت و پیچیده است، و این امر تا اندازه‌ای به این واقعیت مربوط می‌شود که ما در جامعه‌ای ثروتمند و مرفه زندگی می‌کنیم و کودکان [ما] از برخی مشکلات و مسائل اصولاً بی‌اطلاع هستند و قدر برخی از امکانات را اصولاً نمی‌دانند. آن‌ها درست به این دلیل که در این جوامع از امکانات رفاهی فراوانی بهره‌مندند، دیگر تاب تحمل سختی‌ها را ندارند و مقاوم و بردبار نیستند.

---

1. *Kinderverstörung* 2. Helmut Schoeck

دی ولت: تصور می‌کنید اروپا امروز در بارهٔ آلمان چه فکر می‌کند؟

پوپر: طبیعی است که هر کسی با خودش فکر می‌کند: درست است که آلمانی‌ها افراد قابل اعتمادی شده‌اند، اما آیا این قدرت جدید موجب نخواهد شد که آلمانی‌ها دوباره به سرشان بزنند؟ آیا آن‌ها بیش از حد قوی نخواهند شد؟ مردم اروپا چنین نگرانی‌هایی دارند.

دی ولت: از مرگ هیتلر ۴۵ سال می‌گذرد. آیا دنیا آلمانی‌ها را بابت هیتلر بخشیده است؟

پوپر: دنیا آلمانی‌ها را عمدتاً به دلیل وجود گروهی از سیاستمداران آن بابت هیتلر بخشیده، سیاستمدارانی که به طور جدی خواهان صلح بودند، از کنراد آدِناثر[1] تا ریشارد فون وایتس‌زِکِر.[2] من تصور می‌کنم که هر چند دنیا آلمانی‌ها را بابت هیتلر بخشیده، اما نگران است که مبادا هیتلر دومی بیاید. چه کسی می‌تواند این امر را صد در صد منتفی‌شده بداند؟ فقط بیداری و هوشیاری آلمانی‌ها می‌تواند از این امر پیشگیری کند. برای این نگرانی دلایلی هم وجود دارد. خودِ آلمانی‌ها نیز زیر سلطهٔ حکومت هیتلر متحمل سختی‌های فراوانی شدند. شمار قربانیان جنگ در آلمان بسیار زیاد بود.

باید به گونه‌ای پرونده این موضوعات را بست. این که رئیس‌جمهور آلمان، آقای وایتس‌زکر، بر گناه آلمانی‌ها تأکید می‌کند کاملاً درست است. سخنرانی مشهور او، در تاریخ ۸ مه ۱۹۸۵، عملی واقعی بود. و من آماده‌ام آن را به عنوان نقطهٔ پایان این موضوع نگاه کنم. البته طبیعتاً بسیار موجب تأسف است که در آلمان این حزب جدید راست افراطی به وجود آمده. اما این مسئله نیز حل خواهد شد.

دی ولت: به نظر شما، تمایل آلمانی‌ها به رادیکالیسم یکی از

---

1. Konrad Adenauer 2. Richard von Weizsäcker

مصیبت‌های اساسی آن‌هاست؟ یعنی، به عنوان مثال، به نظر شما در آلمان، در پی نسلی کاملاً ایده‌آلیست، نسلی کاملاً ماتریالیست خواهد آمد؟

پوپر: من موضوع را به گونهٔ دیگری می‌بینم و تصور نمی‌کنم که آلمانی‌ها در اساس با سایر ملل تفاوتی داشته باشند. اما زبان روشنفکران آلمان متأسفانه چنین نیست. [مردم دنیا] آلمانی‌ها را می‌بخشند، اما می‌خواهند با روشنفکران آلمانی معقول حرف بزنند، و خواهان آن هستند که از همه بیش‌تر در خود آلمان گفتگوی منطقی وجود داشته باشد و با مسئولیتی بیش‌تر سخن گفته شود. سخن گفتن ــ و به مراتب بیش‌تر از آن، نوشتن ــ کاری بسیار مسئولانه است. امری اساسی است. و مسئولیت همواره به این معناست که اگر اشتباهی وجود دارد، اگر در آنچه بیان شده چیزی نادرست است، انسان آن را بگوید و اثبات کند.

اما چه کسی می‌تواند اثبات کند آنچه هایدگر می‌گوید نادرست است؟ من می‌توانم ثابت کنم که او ارسطو را غلط ترجمه کرده و حتی خودش چیزهایی نیز به آن اضافه کرده، به طوری که باعث فهم‌ناپذیر شدن کتاب برای افرادی عادی می‌شود. این را من می‌توانم به سادگی اثبات کنم، زیرا نصّ جملاتِ ارسطو بسیار ساده است، ولی در ترجمه، جملات پرطمطراق اما پوچ و بی‌معنای هایدگر به آن‌ها اضافه شده‌اند، جملاتی که [در نوشته‌های ارسطو] ابداً وجود ندارند. [این کار یعنی] واژه‌آلایی یا کثیف کردن واژه‌ها و جملات.[1]

این سبک کار، کثیف و خراب کردن زبان است، و بدین وسیله سعی می‌شود در خواننده به این تصور نادرست دامن زده شود که گویا [اندیشهٔ نویسنده] عمیق است. در بارهٔ آلودگی هوا به حق بسیار گفتگو می‌شود؛ اما

---

1. wortverschmutzung

در بارهٔ آلودگی زبان[1] یا کثیف کردن کلام سخنی گفته نمی‌شود. آلودگی زبان بدتر است و بررسی آن مهم‌تر از بررسی آلودگی هواست، نه فقط به این دلیل که ما در راه مبارزه با آلودگی هوا پیشرفت‌هایی کرده‌ایم، بلکه علاوه بر آن به این دلیل که این‌گونه نوشتن و سخن گفتن به مسئولیت روشنفکرانهٔ ما صدمه می‌زند، و به همراه آن به احساس مسئولیت و نیز به وجدان ما صدمه و خسارت وارد می‌کند.

فرانسوی‌ها سنت زبانی بهتری داشته‌اند، حتی هنگامی که تحت تأثیر اندیشه‌های برآمده از آلمان همچون اندیشه‌های مارکس و هایدگر و... بودند. من تصور می‌کنم که آلمانی‌ها به اندازهٔ کافی دلایلی خوب دارند که خود را غیر از دیگران احساس نکنند، یعنی خود را نه بدتر از دیگران بدانند و نه بهتر از آن‌ها.

دی ولت: هلموت اشمیت[2] بر این نظر است که آلمانی‌ها می‌توانند سِر کارل پوپر را به حساب خود بگذارند، هر چند تقریباً تمام کتاب‌های شما ابتدا به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند. آیا آن‌ها اجازه چنین کاری دارند؟

پوپر: بله، البته. هر چند من فردی جهانگرا و ضدناسیونالیست هستم و از هگلیانیسم روشنفکران آلمانی شدیداً رنج می‌برم، اما آن‌ها اجازه دارند مرا از خودشان بدانند. تلاش‌های متأسفانه بی‌ثمر من، که قصد داشتم با نوشته‌هایم اندک اصلاحاتی به وجود آورم، همگی طبیعتاً به طور مستقیم با آلمانی‌ها و تمام آلمانی‌زبان‌ها ارتباط دارد.

روس‌ها با این نیروی دریایی مهاجم چه هدفی را دنبال می‌کنند؟

دی ولت: شما در آخرین گفتگویی که در ژوئیه ۱۹۸۷ با دی ولت

---

1. *Sprachverschmutzung* 2. Helmut Schmidt

کردید، به اصلاحاتی که گورباچف شروع کرده بود، بسیار با دیدهٔ تردید نگاه می‌کردید. امروز چه فکر می‌کنید؟ آیا گورباچف می‌تواند نظام شوروی را اصلاح کند بدون آن‌که کل سیستم را به خطر بیندازد؟

پوپر: خیر، روشن است که نه. اگر قرار باشد سیستم اصلاح شود، باید در اساس خود کاملاً دگرگون شود. و تمام کسانی که از این سیستم بهره‌مند هستند، بنابر دلایلی قابل فهم، مخالف این دگرگونی خواهند بود. خواست دگرگونی وجود دارد. اما متأسفانه هفتاد سال دروغ‌پراکنی و بیان کلماتی پوچ حس تشخیص کلمات بامعنی از کلمات پوچ و بی‌معنی را از بین برده، یعنی قدرت تشخیص این واقعیت که واژه‌ها و کلمات به خودی خود هیچ چیز نیستند، یعنی کلماتی وجود دارند که عاری از محتوا هستند اما کلمات و ایده‌هایی هم هستند که محتوا دارند. در شرایط فعلی، در شوروی ایده‌های خوب وجود ندارد و قدرت تشخیص آن‌ها نیز از بین رفته.

دی ولت: به نظر شما، غرب باید در چنین شرایطی نسبت به گورباچف چه رفتاری در پیش گیرد؟

پوپر: پس از تمام این سال‌های وحشتناک و خطرناک، سال‌هایی که همواره خطر برخورد نظامی با روسیه وجود داشته، باید از یک سو، تلاش کنیم تا این کشور بتواند به گونه‌ای روی پاهایش بایستد و از سوی دیگر، باید همزمان خواهان کاهش قدرت تسلیحاتی آن باشیم. در این‌جا موردی وجود دارد که به نظر من به اندازهٔ کافی به آن توجه نمی‌شود، و آن نیروی دریایی روسیه است.

نیروی دریایی روسیه نیرویی است که خصلت کاملاً تهاجمی دارد، برخلاف نیروی دریایی انگلستان، یا نیروی دریایی فرانسه، یا نیروی دریایی آمریکا و ژاپن، یعنی برخلاف تمامِ نیروهای دریایی موجود دیگر کشورها. شوروی، برخلاف تمام کشورهای دیگر، هرگز در معرض تهدید دریایی نبوده. نیروی دریایی هیچ کشوری که دشمن شوروی است توان عبور از

منطقهٔ اسکاگراک[1] و ورود به دریای بالتیک را ندارد. به علاوه، منطقهٔ اسکاگراک و دریای بالتیک به دست نیروی دریایی و از راه زمین کاملاً محافظت می‌شوند. شوروی در آن‌جا هیچ نیازی به ناوهای هواپیمابر ندارد. وجود نیروی دریایی تدافعی در آن مناطق کاملاً غیرضروری است. تهاجم [به شوروی] از شمال تقریباً غیرممکن است، و چنین حمله‌ای هیچ نتیجه‌ای نیز نخواهد داشت، زیرا در آن‌جا مراکز حساس مهمی وجود ندارند، و در شرق هم هیچ مرکز حساس واقعی مهمی موجود نیست.

بنابراین، روسیه تقریباً هیچ نیازی به نیروی دریایی تدافعی ندارد، در صورتی که آمریکا با داشتن دو ساحل باز، پیچیده و بسیار طولانی، با داشتن کانال پاناما که برای این کشور حیاتی است و به علاوه، با داشتن تعهداتی نسبت به متحدانش، شدیداً نیازمند نیروی دریایی به منظور دفاع از تهاجمات احتمالی است. این تفاوت بسیار اساسی است: یعنی نیروی دریایی شوروی نیرویی تدافعی نیست، بلکه تهاجمی است. به ویژه زیردریایی‌های شوروی اسلحه‌هایی کاملاً تهاجمی، یعنی مجهز به سلاح‌های اتمی، هستند. به این موضوع به اندازهٔ کافی توجه نمی‌شود.

باید در نظر داشت که مسکو هنوز در حال گسترش نیروی دریایی خویش است و این اقدامات همواره ادامه دارد. کشورهای اسکاندیناوی خود را آن چنان در معرض تهدید می‌بینند که حتی جرئت بیان آن را هم ندارند. تمرکز کشتی‌ها [ی جنگی] در شمال و غرب نروژ موجب ترس و وحشت است.

دی ولت: گورباچف، در مالتا، به بوش پیشنهاد کرد که هر دو کشور سلاح‌های اتمی در نیروی دریاییشان را کاهش دهند...

پوپر: بله، فقط به صورت نسبی. هیچ روزنامه‌ای در این باره مطلبی ننوشته که

---

1. Skagerrak

این پیشنهاد نوعی شوخی و پیشنهادی مطلقاً غیرعقلانی است. من در جایی خواندم که بوش به این خواست طبیعتاً توجهی نکرده، ولی در هیچ جا نخوانده‌ام که بوش چنین پاسخ داده باشد: نیروی دریایی من در اساس نیرویی تدافعی است، اما نیروی دریایی شما نیرویی کاملاً تهاجمی است. عدم تعادل نظامی در این زمینه موجب می‌شود که من، متأسفانه، هنوز هم در خصوص انگیزه‌های واقعی گورباچف تردید داشته باشم.

دی ولت: آیا این بدان معناست که غرب برای کمک به شوروی هنوز هم باید صبر کند؟

پوپر: خیر. غرب باید به روس‌ها چنین بگوید: نگاه کنید دستاوردهای ما چیست؟ از دیوار برلین تا شمال و غرب و جنوب اروپا: از اقیانوس آتلانتیک تا شمال آمریکا، تا اقیانوس آرام و تا ژاپن و فیلیپین همه جا صلح برقرار است. صلح ما متکی به عدم اِعمال قهر است. در این پهنهٔ عظیم هیچ کس به فکر جنگ با دیگری نیست. ما از شما دعوت می‌کنیم که به این صلح بپیوندید و آن را گسترش دهید، به گونه‌ای که در تمام نیمکرهٔ شمالی زمین صلح برقرار شود. چین هم بعداً، حتماً، به این پهنهٔ صلح خواهد پیوست، و سپس، شاید، بتوانیم (امیدواریم) به صلح جهانی هم دست یابیم.

در سال ۱۹۴۵، [آمریکایی‌ها] به استالین پیشنهاد کردند که در طرح اقتصادی مارشال شرکت کند و از کمک‌های اقتصادی بهره‌مند شود. اما او این پیشنهاد را رد کرد. ما باید این پیشنهاد را تکرار کنیم. استقرار صلح خواست ماست. و با وجود مشکلات بسیار عظیمی که وجود داشته، موفق بوده‌ایم. تا دستیابی به وضعیتی ایده‌آل هنوز فاصلهٔ بسیار زیادی داریم، و برای ما روشن است که بدون همکاری با آن‌ها در حصول آن موفق نخواهیم شد.

ما باید به آن‌ها بگوییم: برای استقرار صلح [در سطح جهانی] نیازمند

همکاریتان هستیم، و شما هم به کمک ما نیاز دارید. اگر شما آمادهٔ همکاری با ما باشید، ما هم آمادهٔ همکاری با شما هستیم. در آن صورت، می‌توانیم به وضعیت صلح واقعی برسیم. ما خواهان ممنوعیت صدور مطلق اسلحه، به عنوان اولین گام، هستیم. صدور اسلحه باید واقعاً و به طور جدی ممنوع شود، و این ممنوعیت را باید تمام کشورهای عضو سازمان ملل متحد رعایت کنند. ما باید سازمان یا تشکیلاتی به وجود آوریم که بتواند از دستیابی سایر کشورها به بمب اتمی جلوگیری کند.

ما باید به روس‌ها پیشنهاد کنیم که با ما همکاری کنند. اگر چنین بشود، در آن صورت نیمکرهٔ شمالی زمین از این حالت نظامیگری بیرون می‌آید و منطقه‌ای بسیار بزرگ تشنج‌زدایی می‌شود و در وضعیت صلح قرار می‌گیرد. در این حالت در نیمکرهٔ شمالی فقط جنبش مسلمانان متعصب وجود خواهد داشت که همچنان به ستیزه‌جویی خود ادامه می‌دهند (و آن‌ها نیز سرانجام با گذشت زمان، سنت صلح‌جویی بزرگ گذشتهٔ خویش را به یاد خواهند آورد).

طبیعی است که روس‌ها برای دستیابی به چنین امر مهمی باید به گسترش نیروی دریایی خود پایان دهند. آن‌ها کارهای دیگری نیز باید انجام دهند، اما این کاری که گفتم اولین گام است. می‌توانیم به آن‌ها پیشنهاد کنیم که ما حاضریم نیروی دریایی آن‌ها را به قیمت مناسبی خریداری کنیم (به منظور تخریب آن)، و سپس باید نیروی دریایی خود را نیز به شدت کاهش دهیم.

دی ولت: **در چارچوب پیشنهادهایی که طرح می‌کنید، تصور می‌کنید که گورباچف اصولاً شانسی در خصوص سیاست‌هایش خواهد داشت؟**

پوپر: بله، تصور می‌کنم خواهد داشت. به گمان من، شانس او بر این اساس بسیار زیاد خواهد بود.

دی ولت: **حتی در امور داخلی؟**

پوپر: بله. ملت شوروی خواهان صلح است. بهترین شانس گورباچف این است که به نام صلح، به نام صلح جهانی، به غرب بپیوندد. روس‌ها از راه تلویزیون با وضعیت صلح در دنیای غرب تا اندازه‌ای آشنایی دارند، و اگر گورباچف چنین گامی بردارد، در روسیه احساس آرامش، رهایی و امید ایجاد خواهد شد. روشن است که ما هم باید از نظر مادی به آن‌ها کمک کنیم. من کاملاً مطمئن هستم که گورباچف از این راه موفق خواهد شد.

اما این‌که برنامه‌های واقعی او چیست، من نمی‌دانم؛ زیرا تا هنگامی که از قدرت نیروی دریایی روسیه به شدت کاسته نشود، نمی‌توانم خواست صلح‌جویانه او را باور کنم. نیروی دریایی روسیه تهدیدی همراه با نیروی اتمی است. این اساس و گوهر مسئله است. نیروی دریایی اتمی شوروی خطرناک‌تر از اسلحه‌های اتمی او در خشکی است، زیرا در پهنهٔ سلاح‌های اتمی زمینی نوعی تعادل وجود دارد، اما در نیروی دریایی توازنی [میان شرق و غرب] نیست.

دی ولت: آیا بر اثر دگرگونی‌های بنیادی در اروپای مرکزی و شرقی، قدرت و توانایی‌های دموکراسی غربی به بوته آزمایش گذاشته شده؟

پوپر: دموکراسی ممکن است به سادگی خلط شود یا بد فهمیده شود. واژه دموکراسی در زبان آلمانی به حکومت مردم ترجمه می‌شود. این سوءتفاهمی اساسی است. حکومت مردم هرگز وجود نداشته، حتی در دوران انقلاب فرانسه. این انقلاب، در اساس، حکومت تروریست‌ها، و گیوتین [نمادِ] این تروریسم حکومتی بود. اما استبداد اکثریت ممکن است برقرار شود، که وضعی بسیار وحشتناک است.

در ابتدا، در آتن، دموکراسی تلاشی بود برای پیشگیری از به قدرت رسیدن دیکتاتورها، مستبدان و زورگویان. این گوهر دموکراسی بود. بنابراین، دموکراسی نه حکومت مردم، که کنترل و نظارت مردم بر حکومتگران است.

اساسی‌ترین وجه دموکراسی (در آتن نیز چنین بود) این است که انسان بتواند علیه کسی رأی بدهد نه له کسی.

در آتن، مردم این کار را از راه دادگاه‌های ویژهٔ مردمی انجام می‌دادند. این نهاد، نهاد خوبی نبود. البته بسیاری از نهادهای حکومتی، ارگان‌ها و ساختارهای خوبی نیستند. دادگاه‌های مردمی در آتن پس از هشتاد سال برچیده شدند. وظیفهٔ این نوع دادگاه‌ها تبعید افراد خطرناک، یا افرادی بود که تصور می‌شد خطرناک هستند ـ خطرناک به این معنا که از محبوبیت فراوانی برخوردار بودند. وجه مشخصهٔ این نوع تبعید آن بود که به این‌گونه احکام نه صرفاً به چشم حکم قضایی، که به چشم بی‌آبرویی شخص محکوم نگاه می‌شد. اما [این تبعید در واقع] فقط به این معنا بود که: تو از نظر ما بسیار زیرک و باهوش و بسیار خطرناک هستی. موضوع دموکراسی، از همان ابتدا، در این امر نهفته بود که راهی پیدا شود تا هیچ کس بیش از حد قدرتمند نشود. و موضوع و مشکل دموکراسی امروز هم همین است.

دی ولت: انتقاد شدید به سیستم نمایندگی به نسبت رأی و همچنین به دولت‌های ائتلافی، بخشی از نظریهٔ دموکراسی شما را تشکیل می‌دهد. در این مورد با شما مخالفت‌های شدیدی شده. اخیراً رالف دورِندورف[1] در ضمن رد انتقادهای شما به سیستم نمایندگی به نسبت رأی در آلمان، به دفاع از این سیستم و نیز سیستم احزاب در آلمان پرداخت.

پوپر: به نظر من سیستم نمایندگی به نسبت رأی، سیستم بسیار بدی است، زیرا از پیشفرضی غیرواقعی حرکت می‌کند، و بر این باور استوار است که مجلس یا پارلمان باید آینهٔ ملت، یعنی نوعی آینه کل جامعه، باشد. اما چنین چیزی غیرممکن است. پارلمان قدرت معینی را اِعمال می‌کند، در حالی که

---

1. Ralph Dohrendorf

ملت فقط دارای قدرت انتخاب است. یا، آن‌گونه که من می‌گویم، ملت فقط قدرت دارد که علیه کسانی که به آن‌ها اعتماد ندارد دست به انتخاب بزنند. یعنی، چنان که تجربه نشان می‌دهد، حتی اگر چنین آینه‌ای نیز وجود می‌داشت، فقط در مقابل قدرت می‌بود نه در تناسب با آن.

تجربه نشان‌دهندهٔ این [واقعیت] است. کلِ ایدهٔ تناسب در اساس خود نادرست است. از نظر تئوریک، به عنوان مثال، یک گروه دو درصدی از ملت باید بتواند به اندازهٔ دو درصد اعمال قدرت کند، اما در عمل احزاب کوچک در دولتی ائتلافی اِعمال قدرتی می‌کنند که مطابق و متناسب با بزرگی و قدرت آن احزاب نیست، به عنوان مثال از راه تهدید به ترک ائتلاف.

حال ببینیم در دموکراسی موضوع واقعاً از چه قرار است. ما [در این‌جا] فقط از [واژه] دموکراسی نام می‌بریم و ترجمهٔ آن به حکومت مردم را فعلاً کنار می‌گذاریم. احساس مسئولیت و نیز مسئولیت‌پذیری کسانی که قدرت را در دست دارند و اِعمال قدرت می‌کنند مهم‌ترین عنصر نظام دموکراتیک و گوهر آن است. مسئله بر سر همین مسئولیت است، مسئولیت به این معنا که پاسخگوی اعتراضات باشیم. اساس مسئولیت در همین نهفته است. ما باید به انتقادات پاسخ بدهیم؛ و اگر پاسخ‌ها به اندازهٔ کافی قانع‌کننده نبودند، استعفا دهیم. بنابراین، موضوع این نیست که ملت را هدایت کنیم، بلکه موضوع این است که در برابر مردم به پرسش و پاسخ بایستیم و پاسخگوی اعمالمان باشیم.

دی ولت: ولی دولت ائتلافی هم می‌تواند پاسخگوی ملت باشد و در صورت لزوم استعفا بدهد.

پوپر: تصور می‌کنم ائتلاف‌های این‌چنینی در برابر مسئولیت‌پذیری مانع ایجاد می‌کند. کاملاً روشن است که [در ائتلاف] سرانجام هیچ کس نمی‌داند مسئول واقعی کیست. در آلمان خطر [دولت ائتلافی] چندان بزرگ نیست،

دورندورف در این مورد حق دارد. ولی ما شاهدیم، مثلاً در ایتالیا، که عاقبت چنین دولت‌های ائتلافی به کجا منتهی شده است. در جایی که تعداد احزاب زیاد باشد، میزانِ بی‌ثباتی هم بسیار زیاد خواهد بود.

اگر از مارکس راهی به تروریسم منتهی شود

دی ولت: منتقدان شما می‌پرسند: در نظام دو حزبی، ایده‌های نو از چه راهی و چگونه باید به دموکراسی راه یابند؟

پوپر: ایده‌های نو باید از راه دیگری وارد شوند. در ایالات متحدهٔ آمریکا، یعنی در جایی که دو حزب وجود دارد، نمی‌توان شاکی بود و مدعی شد که ایده‌های نو سرکوب می‌شوند. بر عکس، من می‌دانم که در آمریکا، به عنوان مثال، ایده‌های نو در تعلیم و تربیت، یا ایده‌های جدید برای دانشگاه‌ها، به مراتب راحت‌تر از سایر نقاط جهان تحقق می‌یابند و آزموده می‌شوند. و در آن‌جا ابتکارهای شخصی بسیار بیش‌تر از سایر کشورهاست. روشن است که در آمریکا نیز بوروکراسی زیادی وجود دارد، اما بوروکراسی را در آن‌جا خیلی راحت‌تر می‌توان پشت سر گذاشت.

[در ایالات متحدهٔ آمریکا] دو حزب در رقابتی بسیار سخت با هم هستند و تلاش می‌کنند که ایده‌های جدیدی بیابند. از بیرون به روی آن‌ها فشار چندانی نیست. آن‌ها خود فعال هستند تا به ایده‌ای نو دست یابند، یا ایده‌های جدیدی کشف کنند و با این ایده‌ها به حرکت خود ادامه دهند.

دی ولت: میل دارم به پرسش قبلی برگردم: دموکراسی‌های غربی تا چه اندازه با دگرگونی‌های شرق اروپا به محک آزمایش گذاشته می‌شوند؟

پوپر: نظر من این است: ما باید، حتی اگر [بر فرض] مشخص شود که دیکتاتوری‌ها از جنبهٔ اقتصادی موفق‌ترند، همان دموکرات باقی بمانیم. ما نباید و مجاز نیستیم آزادی‌هایمان را با هیچ و پوچ معامله کنیم. ولی ما

می‌دانیم که دموکراسی موفق‌تر است، آن هم صرفاً به این دلیل که نظامی انسانی است. دموکراسی موفق‌تر است، زیرا ابتکارهای انسان، و همچنین قدرت خلاقیت او، به طور طبیعی رابطه‌ای بسیار نزدیک با آزادی دارد. ما فقط هنگامی که بتوانیم آزاد سخن بگوییم، خواهیم توانست ایده‌هایمان را خلق کنیم. اگر در جامعه‌ای مدرن خلاقیت و نوآوری‌ها و ابتکارات مردم سرکوب شود، آن جامعه دچار وضع اقتصادی بدی خواهد شد.

مهاجرانی که از آلمان شرقی به آلمان غربی می‌آمدند متهم می‌شدند به این‌که فقط به این دلیل به غرب می‌آیند که امیدوارند پس از گذشت چند سال بتوانند اتومبیل مرسدس بنزی بخرند. این ایراد به آن‌ها نابجاست. در مورد مرسدس بنز، موضوع این است که مرسدس بنز نوعی نماد است، نمادی برای این‌که انسان می‌تواند از راه کار و تلاش، از راه ابتکارات جدید و خلاقیت، به چیزی دست یابد. یعنی موضوع فقط موفقیتی اقتصادی نیست، بلکه امکان انجام دادن کاری و به دست آوردن چیزی است؛ موضوع، فعال بودن و مبتکر بودن است. و انسان برای چنین چیزی نیازمند دمکراسی است. ثروت پیامد آزادی و ابتکار، و خلاقیت و قبل از هر چیز پیامد آزادی بیان است. حتی زمانی که کسی می‌گوید «من فقط به این‌جا [آلمان غربی] آمده‌ام تا مرسدس بنزی داشته باشم»، هرگز منظورش این نیست که: «آمده‌ام تا به من مرسدس بنزی هدیه کنند.» هیچ کس تا این اندازه احمق نیست. منظور او این است: «من در این‌جا می‌توانم با تلاش و کارم چیزی به دست آورم.»

دی ولت: و از نظر شما دیکتاتورهایی که در آینده دموکراسی ما را تهدید می‌کنند چه کسانی هستند؟

پوپر: من این را نمی‌دانم. ما در بارهٔ آینده واقعاً چیزی نمی‌دانیم. فقط می‌دانیم حتی آن‌هایی هم که مدعی بوده‌اند چیزی در بارهٔ آینده می‌دانند هیچ نمی‌دانسته‌اند. اما همواره انسان‌هایی وجود دارند که خواهان حکومت کردن

بر دیگران هستند و بدین دلیل تصور می‌کنند که علم کافی برای توجیه حقِ حکومت کردنشان دارند.

ادعای تاریخی مارکس مبنی بر این‌که سوسیالیسم نوعی ضرورت است و ضرورتاً فرا خواهد رسید بسیار مهم و نافذ بود. این بیان و پیشگویی منتهی به این نتیجه‌گیری شد که افرادی که سوسیالیسم را رد می‌کنند جنایتکارانی بزرگ هستند (و این فرمول‌بندی را همین‌گونه به من ارائه کردند). پیروان این نظریه مدعی‌اند که مخالفان سوسیالیسم در برابر امری می‌ایستند که ضرورتاً فرا می‌رسد، و، بنابراین، مقاومت در برابر سوسیالیسم و مبارزه با آن اشتباهی است عظیم، زیرا در این صورت سوسیالیسم فقط ناگزیر خواهد شد با گرفتن قربانیان بیش‌تری تحقق یابد، در حالی که بدون مقاومت و مبارزهٔ آنان، خودش خواهد آمد.

این‌ها احکام و پندارهای واقعاً وحشتناکی هستند که مدعی‌اند در بارهٔ آیندهٔ بشریت، بیش‌تر از آنچه ما همگی می‌دانیم، مطلع هستند. این‌ها استدلال‌هایی هستند که منتهی به تروریسم می‌شوند. این‌ها ایدئولوژی‌های وحشتناکی هستند.

۵

تکنولوژی موجب رهایی ما شد. این تحریکات برای چیست؟

پوپر لعن و نفرین کردن تکنولوژی را بسیار حقیرانه و بی‌ارزش می‌داند. سِر کارل پوپر می‌گوید: «خوار و بی‌ارزش کردن [تکنولوژی] در تمام غرب وجود دارد، اما به نظر من چنین می‌آید که وضع در آلمان از همه جا بدتر است.» او نقش سبزها را چگونه ارزیابی می‌کند؟ آیا جامعه می‌تواند در برابر پیامبران و پیشگویان نابودی از خود دفاع کند؟ آیا عدالت نیز پیشرفت کرده است؟

دی ولت: شما یک بار در بارهٔ خودتان گفته‌اید: «خوشبخت‌ترین فیلسوفی هستید که تا به حال با او برخورد کرده‌اید.» شما در میان فیلسوفان به عنوان بزرگ‌ترین [فیلسوف] خوشبین معروف هستید. این خوشبینی را، در دنیایی که بدبینان و منفی‌بافان دست بالا را دارند، از کجا می‌آورید؟

پوپر: به نظر می‌آید روشنفکران سوگند خورده‌اند برای ما همواره تعریف کنند که دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم چقدر بد است. به نظر من، این سخن بسیار پوچ و مسخره است. دروغی واقعی است که تقریباً همه به آن اعتقاد دارند. در دوران کودکی من هنوز در آلمان، اتریش، فرانسه و انگلستان برده‌داری وجود داشت. در آن زمان به ویژه زنان برده بودند، به عنوان خدمتکار خانه، آشپز، رختشوی و غیره. آن‌ها هر دو هفته یک بار،

ـ یکشنبه‌ها ـ اجازهٔ خروج [از خانه] داشتند؛ یک روز در دو هفته. بقیهٔ روزها را باید خدمت می‌کردند. مجبور بودند در شرایط بسیار بد بهداشتی کار بدنی سخت کنند. هر زمان می‌شد آن‌ها را [از خانه] بیرون کرد. مهلت فسخ قرارداد با آن‌ها فقط دو هفته بود. مضافاً این‌که فقر وحشتناکی وجود داشت. همچنین، کارگران روزمزد و گدایان وجود داشتند. به این ترتیب، این خدمتکاران، این بردگان، بسیار خوشحال می‌شدند که کم و بیش در خانواده‌ای خوب پذیرفته شوند و اجازه داشته باشند کار کنند.

تکنولوژی، بدون انقلاب، این بردگانِ اروپا را آزاد ساخت. و با وجود این، امروز افراد بسیاری به تکنولوژی و گویا بلایی که بر سر ما آورده است لعنت می‌فرستند. و این تف و لعن و بدگویی‌ها کاملاً خطا و بی‌مورد است. به نظر من، تکنولوژی ما، به ویژه زنان، را رها ساخت؛ به عنوان مثال، ماشین رختشویی، یا آب لوله‌کشی سرد و گرم و یخچال و تمام آن چیزهایی که برای ما کاملاً عادی است. تکنولوژی زندگی‌ای بهتر و آزادتر را برای ما، برای بخش عظیمی از زنان در غرب، اصولاً ممکن ساخت.

مارکس تصور می‌کرد که نقطهٔ اوج تکنیک در ماشین بخار نهفته و همواره ماشین‌های بخار بزرگ‌تر و نیز کارخانه‌های عظیم‌تری ساخته خواهد شد. من همیشه به شاگردانم گفته‌ام هر صبح که ریشم را می‌تراشم به این فکر می‌کنم که «ماشین بخار» کوچکی در دست دارم. این ماشین‌های کاملاً کوچک برای زندگی ما اهمیت بسیار زیادی دارند. طبیعی است که کارخانه‌های بزرگ هم وجود دارند، اما تکنیکی و صنعتی شدن از کارخانه‌های بزرگ شروع می‌شود و تا ماشین چمن‌زنی یا ماشین ریش‌تراشی، که مصرف روزانه دارد، امتداد پیدا می‌کند.

استعمار فقط میان اسکیموها تقریباً وجود نداشت

دی ولت: به نظر شما، این نگاه منفی بسیاری از افراد نسبت به تکنولوژی از کجا ناشی می‌شود؟

پوپر: اگر آن را درست و دقیق پیگیری کنیم، متوجه می‌شویم که از فلسفه‌هایی ابلهانه سرچشمه می‌گیرد، فلسفه‌هایی که شعور و معرفت را در برابر تکنولوژی قرار می‌دهند و معرفت را مقدم بر آن می‌شمارند، بدون توجه به این‌که رهایی آن‌ها برای انجام دادن کار فکری از رهگذر همین تکنیک صورت گرفته.

دی ولت: شما در سال ۱۹۸۷ در مصاحبه با روزنامهٔ دی ولت گفته‌اید: «ما امروز در این‌جا، در غرب اروپا و در ایالات متحدهٔ آمریکا، در دنیایی به مراتب بهتر و عادلانه‌تر از آنچه تاکنون وجود داشته، زندگی می‌کنیم.» افراد بسیار زیادی هستند که به این گفتهٔ شما با تردید فراوان نگاه می‌کنند.

پوپر: بله. تقریباً همه دقیقاً مدعی عکس آن هستند. دلیل این‌که من همواره باید این را تکرار کنم همین است. به ما تلقین می‌شود که در دنیایی ناعادلانه زندگی می‌کنیم. اگر به این امر، تاریخی نگاه کنیم، متوجه می‌شویم ابلهانه‌ترین چیزی که می‌توانیم ادعا کنیم همین است. هر کس می‌تواند به سادگی آن را ببیند. طبیعی است هنوز هم بی‌عدالتی‌های بسیاری وجود دارد، اما دنیای گذشته به مراتب بدتر از دنیایی بوده که ما اکنون در آن به سر می‌بریم. تنها جامعه‌ای که در آن تقریباً نه استثمار، نه ستم و نه سرکوب وجود داشته، جامعهٔ اسکیموهاست. البته در آن‌جا هم جنایت وجود داشته، اما بسیار کم و به ندرت. و اگر جنایتی رخ داده، غالباً قتل بوده، قتل از روی خشم. این امر آشکارا در همه جا وجود داشته.

این‌که ما در غرب در دنیایی به مراتب بهتر و عادلانه‌تر زندگی می‌کنیم، دنیایی که مشابه آن تاکنون وجود نداشته، مثل روز روشن است، به ویژه در آلمان و با وجود دو جنگ بسیار وحشتناک: جنگ جهانی اول، که مورخ بزرگ آلمانی، فریتس فیشر،[1] از آن تحت عنوان «دستیازی به قدرت جهانی» (یا

---

1. Fritz Fischer

«جنگ اوهام») نام می‌برد، و در عمل منجر به ویرانی اروپای آزاد شد؛ و جنگ جهانی دوم، جنگ هیتلر، و آنچه این جنگ ویران کرد. در این باره ابداً نمی‌خواهم حرفی بزنم. با وجود این، به کمک آمریکا، اروپای آزاد بازسازی شد، حس عدالت‌خواهی اروپایی رشد کرد و تکامل یافت. با وجود تمام دروغ‌هایی که سر هم می‌شوند و می‌کوشند جهان را تیره و تار نشان دهند و امیدها را از ما بگیرند، اروپا دوباره ساخته شد. و مردم این دروغ‌ها را باور می‌کنند.

دی ولت: یعنی شما به پیشرفت عدالت اعتقاد دارید؟

پوپر: گاهی مسئله بر سر عدالت‌خواهیِ مربوط به دادگستری است. [در این باره باید بگویم] به هر اندازه که جامعه بزرگ‌تر باشد، برقراری عدالت مشکل‌تر خواهد بود. شاید بشود عدالت را در یک ده راحت‌تر اجرا کرد تا در یک شهر بزرگ. همچنین شاید بتوان از تحقیر و توهین یا سایر روش‌های ناعادلانهٔ تعقیب و پیگرد پیشگیری کرد؛ اما، با در نظر گرفتن بزرگی و پیچیدگی جوامع ما، بر این نظرم که در هیچ زمانی، مثل دوران ما، انسان تا این اندازه در تلاش نبوده که قوانین را هر چه عادلانه‌تر و انسانی‌تر کند.

دی ولت: و آنچه به عدالتِ نظام اجتماعی ما مربوط می‌شود؟

پوپر: این پرسش برای من اندکی ناروشن است. فکر می‌کنم منظور شما ساختار طبقاتی جامعه باشد. ولی ساختار طبقاتی و اختلافات طبقاتی نیز دیگر به شدت زمان‌های گذشته نیست. این واقعیت را حتی می‌شود در لباس افراد مشاهده کرد، یعنی یکی از مواردی که اهمیت گذشته‌شان را کاملاً از دست داده‌اند. هرگز برای جوانان به این اندازه امکانات وجود نداشته که زندگی خود را [بنا بر تصورات و میل خود] بنا کنند. در گذشته، حتی بخش بسیار اندکی از این امکانات هم وجود نداشت. این موضوع شامل هر فردی می‌شود که فقط اندکی ابتکار عمل داشته باشد.

دی ولت: و با وجود این، بسیاری از جوانان شعار می‌دهند که برای آن‌ها «آینده‌ای وجود ندارد.» این امر در این تصویری که شما ارائه می‌دهید چگونه می‌گنجد؟

پوپر: برعکس، این شعار متأسفانه در تصویری که من ارائه می‌دهم به خوبی می‌گنجد: چنین شعارهایی پیامدهایی پوچ، و منظور از آن‌ها بی‌اهمیت کردن سیستماتیک [دستاوردهای] جهان ماست. این تبلیغات متأسفانه امید را از بسیاری از جوانان گرفته. آن‌ها واقعاً تصور می‌کنند که در دنیای بسیار بدی به سر می‌برند. این واقعیت به خوبی نشان می‌دهد که این‌گونه تبلیغات تا چه اندازه مخرب و جنایتکارانه است. مثلاً تعداد خودکشی در میان جوانان رو به افزایش است. تروریسم هم یکی دیگر از پیامدهای تیره و تار نشان دادن جهان است. این نوع بدبینی نسبت به جهان در تمام غرب وجود دارد، اما به نظر می‌آید از همه بدتر در آلمان باشد.

در این‌جا سبزهای آلمان هم مشمول این پدیده می‌شوند. آن‌ها به جای این‌که برای ما از زیبایی‌های دنیا سخن بگویند، زیبایی‌هایی که باید درصدد حفظ آن‌ها باشیم، از روند رو به نابودیِ اجتناب‌ناپذیرِ دنیا برایمان حرف می‌زنند. این‌ها همه خیالات است، اما مردم آن‌ها را باور می‌کنند.

یکی از دوستان من، که زیست‌شناسی بسیار برجسته و گیاه‌شناس و کارشناس جنگلداری است، از سوی یکی از پرتیراژترین روزنامه‌های آلمان شخصاً مورد توهین قرار گرفته، صرفاً به این دلیل که او غلوها و زیاده‌گویی‌های سبزها در بارهٔ از میان رفتن جنگل‌ها را، با استناد به واقعیت‌های موجود، مورد نقد روشنگرانه‌ای قرار داده بود. به نظر می‌آید که بیان حقیقت بی‌معنا شده. ما خواهان جار و جنجال هستیم، و بیش از هر چیز می‌خواهیم انسان‌ها را بترسانیم و به وحشت بیندازیم و اگر بشود، آن‌ها را همواره در ترس و نگرانی نگه داریم.

حدود ده سال پیش از یک دوران یخبندان جدید سخن گفته می‌شد. حالا

بحث در جهت عکس آن شروع شده. واقعیت این است که ما هیچ نمی‌دانیم. [درست است که] علوم طبیعی جدید پیشرفت عظیمی کرده‌اند و از بسیاری امور آگاهی دارند، اما با وجود تمام این‌ها، اطلاعات ما در بارهٔ بسیاری از چیزهای مهم هنوز بسیار کم است. هر دوی این موضوعات، یعنی آگاهی و ناآگاهی ما، واقعیت هستند. دنیا بسیار بزرگ است.

هنگامی که از دوران یخبندان جدید سخن گفته شد بسیار تعجب کردم، زیرا من خودم در سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۶۵ در سویس شاهد عقب‌نشینی کوه‌های یخ بودم. در سال ۱۹۲۵ یکی از آشنایان خوب من در قسمت پایینی کوه یخ رون[1] بر اثر برخورد تخته‌سنگی کشته شد. این بخش از کوه یخ حدود ده سال بعد کاملاً از میان رفت.

به این ترتیب، وقتی شنیدم که ما وارد دورهٔ یخبندان جدیدی می‌شویم، بسیار تعجب کردم. به نظر من، وقوع فاجعه‌ای به علت گرم شدن درجهٔ هوا بسیار محتمل‌تر است. اما من هیچ چیز نمی‌دانم، و باز هم می‌دانم که هیچ نمی‌دانم. همهٔ ما آشکارا می‌دانیم که در این زمینه هم بسیار کم می‌دانیم. بسیاری [از این پدیده‌ها] با خورشید و دگرگونی‌هایی ارتباط دارد که در آن روی می‌دهد. و این‌ها دگرگونی‌هایی هستند که ما در هر صورت نمی‌توانیم روی آن‌ها اِعمال نفوذ کنیم ـ حداقل در دوران خودمان نمی‌توانیم. به اعتقاد من، باید بپذیریم که چیزهایی وجود دارند ـ پدیده‌ها، نیروها و قدرت‌هایی ـ که حداقل در دوران زندگی ما بسیار فراتر از حدود دانش ما هستند. ممکن است دنیا در چند ثانیهٔ بعد نابود شود، یا در هزار سال آینده، یا این‌که هرگز این نابودی اتفاق نیفتد. هیچ کس نمی‌داند.

از سوی دیگر، ما به اندازهٔ کافی اطلاعات داریم و می‌توانیم با این دانش خود خیلی چیزها را، در شرایطی معین، به گونه‌ای مثبت و خوب تحت تأثیر

---

1. Rohn

قرار دهیم. به عنوان نمونه، دانشمندان و تکنیسین‌های ما توانستند برخی از دریاچه‌های بزرگ، مانند دریاچهٔ میشیگان در آمریکا و دریاچهٔ زوریخ در سویس، را از آلودگی نجات دهند. من اطمینان دارم که علم زیست‌شناسی، در صورتی که مشکل افزایش حرارت کرهٔ زمین واقعاً برای ما تهدیدی بشود، می‌تواند راه‌حلی برای آن پیدا کند. ما می‌دانیم که تمام گیاهان از راه نور و گازکربنیک زندگی می‌کنند. شاید بتوان سطح دریاها را بسیار وسیع‌تر از آنچه تا به حال بوده با جلبک‌ها پوشاند. و شاید به این ترتیب بتوان سیستم بیولوژیکی به وجود آورد که خودش همه چیز را تنظیم کند.

این داد و قال سبزها غیرمسئولانه است

دی ولت: شما در این بحث نقش سبزها را چگونه می‌بینید؟

پوپر: سبزها، به ویژه در آلمان، رفتاری دوستانه ندارند. آن‌ها به ویژه نسبت به علوم و تکنیک بسیار پرخاشگرند، و این رفتار در شرایطی است که تکنیسین‌ها و دانشمندان تنها کسانی هستند که واقعاً می‌توانند به ما کمک کنند. این‌ها افراد بسیار مسئولی هستند، و من حتی معتقدم که رفتارشان بسیار مسئولانه‌تر از رفتار اکثر سیاستمدارانِ سبزهاست. من با کمال میل اعتراف می‌کنم که تبلیغات سبزها برخی دستاوردهای خوب داشته، اما آشکارا زمان کارِ خوب کردنِ آن‌ها سپری شده. انسان شاید بتواند از راه داد و قال، به راحتی، به موفقیت سیاسی دست یابد، اما به هیچ چیز واقعی دست پیدا نخواهد کرد: این داد و قال‌ها کاملاً غیرمسئولانه است.

دی ولت: شما به کسانی که تصور می‌کنند دنیای ما به سوی فاجعه‌ای بزرگ پیش می‌رود چه توصیه‌ای می‌کنید؟

پوپر: هیچ دلیلی برای پذیرش این‌که دنیا به سوی فاجعه‌ای پیش می‌رود وجود ندارد. ممکن است بیماری‌های واگیر دوباره بروز کنند. چنین چیزی را

نمی‌توان از قبل پیش‌بینی کرد و ما باید آماده باشیم. اما حتی در این زمینه‌ها نیز همه چیز بهتر از گذشته است. بنابراین، ابداً هیچ دلیلی که نشان دهد گویا وضع ما بد و رو به نابودی است و، بنابراین، دگرگونی‌ای انقلابی در سیاست لازم است، وجود ندارد. روشن است که همیشه و همه جا مسائلی وجود دارد که مطلوب نیست و باید تصحیح شود. اما از جمله وظایف سیاستمداران حل همین‌گونه مسائل است. حداقل در جامعهٔ دموکراتیک چنین است. در جامعهٔ غیردموکراتیک [سیاستمداران] برای پر کردن جیب‌های خود مأموریت دارند. تفاوت در همین است.

دی ولت: شما چه رابطه‌ای میان ترس از فاجعه و سیاست می‌بینید؟

پوپر: بسیاری تلاش می‌کنند در خود و نیز در دیگران، در مورد فاجعهٔ نابودی کرهٔ زمین و بشر، ترس ایجاد کنند تا بتوانند از این راه جنجال به پا کنند. روزنامه‌ها و بیش از همه شبکه‌های تلویزیونی این کار را انجام می‌دهند. این‌ها از راه متقاعد کردن جوانان به این‌که ما در دنیای بدی زندگی می‌کنیم، آن‌ها را به سوی خودکشی یا تروریسم سوق می‌دهند. تروریست‌ها گاهی صرفاً انسان‌های ایده‌آلیستی هستند که حاضرند خود را فدای اهدافشان کنند. آن‌ها تصور می‌کنند که ما در هر صورت در دنیای بدی زندگی می‌کنیم، دنیایی پر از قتل و جنایت. بنابراین، مسئله دیگر بر سر چند قتل و جنایت بیش‌تر یا کم‌تر نیست، به ویژه در شرایطی که بتوان نشان داد حتی برای افراد مهم و سرشناس هم امنیت وجود نخواهد داشت.

اساس تمام این‌ها در این تصور کاملاً نادرست است که ما در دوران بسیار بدی زندگی می‌کنیم، در حالی که ما می‌توانیم با غرور تمام بگوییم که تلاش‌هایمان به منظور بهبود وضع دنیا به صورتی باورنکردنی موفقیت‌آمیز بوده. روشن است که در این راه اشتباهات فراوانی هم صورت گرفته. همهٔ تلاش‌ها از این نوع اشتباهات به همراه دارند، و راه رسیدن به دنیایی بهتر گذر

از اشتباهات را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. اما با وجود این، همه چیز به گونه‌ای باورنکردنی موفقیت‌آمیز بوده.

دی ولت: بنابراین، به نظر شما اصولاً هیچ دلیل عقلانی برای ترس و نگرانی از تکنولوژی وجود ندارد؟

پوپر: خیر، ما اصولاً هیچ دلیل عقلانی برای ترس و نگرانی از تکنولوژی نداریم. آنچه باید از آن ترس و نگرانی داشته باشیم میراثی است که جنگ برای ما به جا گذاشت و تا به حال هم از میزان آن کاسته نشده. همین تفنگ‌های خودکار و مسلسل‌ها حتی خطرناک‌تر از بمب اتمی هستند. انسان از بمب اتمی فقط یک بار استفاده کرد و همان یک بار برایش کافی بود. اما از مسلسل همواره و بلاانقطاع استفاده می‌شود، و هیچ کس به فکر این نیست که این وسایل از دنیا برچیده شوند.

روشن است که سلاح‌های اتمی ممکن است دوباره بسیار بسیار خطرناک شوند، به ویژه اگر به دست افرادی متعصب و بنیادگرا بیفتند، مثلاً در خاور نزدیک و میانه. تصور چنین امری بسیار وحشتناک است. امروز تمام این افراد دارای سلاح‌های کوچک و بسیار خطرناک هستند که تعداد آن‌ها به اندازهٔ تعداد ماشین‌های ریش‌تراشی در نزد ماست. متأسفانه در این باره چیزی گفته نمی‌شود. بشر مدام از خودکشی انسانیت به وسیلهٔ بمب اتمی سخن می‌گوید، اما در بارهٔ قتل‌هایی که همواره با این اسلحه‌های کوچک انجام می‌گیرد بسیار کم گفته می‌شود.

تمام این اسلحه‌های مدرن، و حتی بمب اتمی، ارثیهٔ هیتلر است. گرچه هیتلر خودش بمب اتمی نداشت، و ما باید از این بابت خدا را شکر کنیم، اما فقط به دلیل وجود خطر دستیابی آلمانی‌ها به چنین سلاحی، و فقط تحت چنین فشاری بود که آمریکایی‌ها بمب اتمی ساختند. به این دلیل، بمب اتمی ارثیهٔ هیتلر است. مانند سایر سلاح‌های مدرن. اگر جنگ هیتلر درنگرفته بود، چنین سلاح‌هایی تولید نمی‌شد.

دی ولت: اما آیا مسئولیت انفجار اولین بمب اتمی با آمریکایی‌ها نیست؟

پوپر: آیا واقعاً باید در این باره گفتگو کنیم؟ اگر شما چنین می‌خواهید، من با کمال میل آماده‌ام.

دی ولت: من فقط به این دلیل می‌پرسم که شما به این موضوع اشاره‌ای کردید.

پوپر: بسیار خوب، پس ببینیم که واقعاً چه اتفاقی افتاد؟ آمریکایی‌ها در حال جنگ با ژاپن بودند. این‌که اگر هیتلر جنگش را شروع نمی‌کرد، آیا اصولاً جنگی میان آمریکا و ژاپن در می‌گرفت یا نه، خود پرسشی است که باب آن مفتوح است. اما نباید فراموش کرد که هیتلر فقط چهار روز پس از حملهٔ ژاپنی‌ها به پرل هاربر،[1] به آمریکا اعلام جنگ داد.

آمریکایی‌ها اقدام به ساختن بمب اتمی کردند، زیرا نگران بودند که آلمان دارای چنین سلاحی باشد. در آن زمان، این پندار آمریکایی را عوامل و واقعیت‌های زیادی تأیید می‌کرد. من در این‌جا می‌خواهم فقط به دو مورد اشاره کنم. آلمانی‌ها مادهٔ اولیه‌ای که برای ساختن بمب اتمی به آن احتیاج داریم، یعنی اورانیوم، را در همه جا مصادره می‌کردند و به آلمان می‌بردند. ماده اولیهٔ دیگری که (بنا بر نظریه‌های دانشمندان آلمانی) [برای ساختن بمب اتمی] لازم بود، یعنی آب سنگین، در کشور نروژ تولید می‌شد، یعنی در کشوری که تحت اشغال آلمانی‌ها بود. این دو مورد واقعاً کافی بود تا دانشمندان آمریکایی به شدت ظنین شوند که دانشمندان آلمانی درصدد تولید بمب اتمی هستند. به این ترتیب، آن‌ها پذیرفتند که با آلمان در رقابتی تسلیحاتی هستند.

بمب اتمی سرانجام در سال ۱۹۴۵ تولید شد و آمریکایی‌ها در برابر این

---

1. Pearl Harbour

پرسش بسیار مشکل قرار گرفتند که آیا باید از آن علیه ژاپن استفاده کرد یا خیر؟ و من در این‌جا باید واقعاً به تاریخ استناد کنم. ژنرال‌های ژاپنی مصمم بودند تا آخر بجنگند. سیاستمداران [آمریکایی] در واشنگتن در برابر ملت خود، و نیز در برابر سربازان آمریکایی مسئولیت و وظیفه‌ای خطیر داشتند. برای آن‌ها، در درجهٔ اول، این پرسش مطرح بود که آیا می‌توانند از راه به‌کارگیری بمب اتمی، زندگی آمریکایی‌ها را، که مورد تهدید جدی بود، حفظ کنند یا خیر. این موضوع برای آن‌ها اساسی‌ترین مسئله در این جنگ بود، جنگی که با بمباران نابودکنندهٔ نیروی دریایی آمریکا [در پرل هاربر] به دست ژاپنی‌ها شروع شده بود.

من با دوستان ژاپنی‌ام در بارهٔ این موضوع گفتگو کرده‌ام، و یکی از آن‌ها، یک فیزیکدان، به من چنین گفت: بله، استفاده از بمب اتمی کاملاً درست بود، اما می‌شد آن را به روی مجموعه‌ای از کشتی‌های جنگی پرتاب کرد. این سخن اولین بدیل روشن، واضح و انتقادی است که من تاکنون شنیده‌ام. پیشنهاد دیگر (که بعدها شنیدم) این بود که می‌شد قدرت این بمب را ابتدا به گونه‌ای آزمایشی [برای ژاپنی‌ها] به نمایش گذاشت. مثلاً می‌شد بمب را روی جزیره‌ای نامسکون پرتاب کرد و از ژاپنی‌ها دعوت به عمل آورد که به آن‌جا بروند و تماشا کنند. اما چنین کاری به دو دلیل انجام نگرفت: اول این‌که آمریکایی‌ها دارای چنین روابطی با ژاپن نبودند، و دوم این‌که آن‌ها اصولاً نمی‌دانستند آیا بمب واقعاً عمل خواهد کرد و منفجر خواهد شد یا نه. در آن زمان، فقط دو بمب آماده وجود داشت و آمریکایی‌ها می‌خواستند با آن‌ها، در صورت امکان، ژاپنی‌ها را مجبور به صلح کنند. اگر انفجار یکی از بمب‌ها از پیش به نمایش گذاشته می‌شد و آن بمب عمل نمی‌کرد، این امر نه تنها افتضاح و بی‌آبرویی، بلکه موفقیتی بسیار بزرگ برای طرف مقابل بود.

دی ولت: شما نقش دانشمندان را در اتخاذ تصمیم در بارهٔ استفاده از بمب اتمی چگونه می‌بینید؟

پوپر: دانشمندانی که در آن زمان توانستند بر دولت آمریکا نفوذ محدودی اعمال کنند دو گروه بودند: عده‌ای می‌گفتند: باید از بمب اتمی استفاده کنیم؛ و گروه دوم می‌گفت: نباید از بمب اتمی استفاده کنیم. این‌ها هیچ کدام گزینهٔ درستی نبود. متأسفانه هیچ یک از این دو گروه ایده‌ای نظیر ایدهٔ آن فیزیکدان ژاپنی نداشت، یعنی این ایده که بهتر بود بمب روی مجموعه‌ای از کشتی‌های جنگی پرتاب می‌شد. این بهترین راه‌حل بود. و اگر دانشمندان آمریکایی چنین پیشنهادی مطرح می‌کردند، شاید مورد پذیرش قرار می‌گرفت. این امر قابل تصور است. اما چنین پیشنهادی نشد. زمان زیادی هم برای بحث مفصل در این باره وجود نداشت. تصمیم‌گیری در این باره بسیار مشکل بود. اگر آمریکایی‌ها از بمب‌های اتمی استفاده نمی‌کردند و ژاپن را با نیروی پیاده‌نظام اشغال می‌کردند، در این صورت هم بی‌تردید، باز آمریکایی‌ها و متحدانشان و همچنین خودِ ژاپنی‌ها، کشته‌های فراوانی می‌دادند. انتظار این‌که آمریکا از به‌کارگیری بمب اتمی، و در نتیجه پایان دادنِ سریع‌به جنگ، چشمپوشی کند، نه تنها معقول به نظر نمی‌آمد، بلکه اصولاً درخواستی درست نبود. آمریکایی‌ها نمی‌توانستند در حالی که دارای وسیله‌ای [یعنی بمب اتمی] برای حفظ جان سربازان خود بودند، آن‌ها را به کام مرگ بفرستند.

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، اجازه دهید دوباره به سیاست برگردیم. آیا تصور می‌کنید دنیای ما از منظر سیاسی هم بهتر از سابق شده؟

پوپر: شاید من در این‌جا به نکتهٔ اصلی‌ام برسم. روز اول ژوئن سال ۱۹۸۹، یعنی زمانی [کوتاه] پیش از انقلاب‌های اروپای شرقی را در نظر بگیریم. در آن زمان دنیا، صرف نظر از تیراندازی‌های بدخیمانه در این‌جا و آن‌جا و بیش از همه در آفریقا و خاورمیانه، اساساً در صلح به سر می‌برد. دیوار برلین نیز هر از گاهی یک قربانی می‌گرفت. در آن زمان، اگر از دیوار برلین به سوی

غرب نگاه می‌کردیم، تمام اروپا [ی غربی] در حالت صلح به سر می‌برد، وضعیتی که هرگز در گذشته در اروپا وجود نداشت. همچنین، در آن سوی اقیانوس اطلس، در آمریکای شمالی، همه چیز در صلح و آرامش بود و تشنجی وجود نداشت. و اگر از اقیانوس آرام هم عبور می‌کردیم، تا ژاپن هم وضع به همین‌گونه بود.

منطقهٔ بسیار عظیمی از نیمکرهٔ شمالی زمین در وضعیت صلح بود. تلاش‌هایی انجام می‌گرفت تا در فیلیپین دوباره نظام دیکتاتوری برقرار شود. این موضوع تقریباً بدترین امر در این منطقه بود. و اگر ما از ژاپن به سوی غرب می‌رفتیم، مشاهده می‌کردیم که هم در چین و هم در اتحاد جماهیر شوروی تلاش‌های بسیار جدی برای پیوستن به این دنیا وجود دارد.

این منطقه بسیار بزرگ‌تر و وسیع‌تر از تمام مناطق صلحی است که تاکنون در دنیا وجود داشته. پیمان آتلانتیک شمالی [ناتو] تمام این منطقه را زیر پوشش خود داشت. این نشان‌دهندهٔ موفقیت بی‌مانند خواستِ خوب و کاملاً مسئولانه است. اگر ما موفق به گسترش بیش‌تر این منطقه شویم، اگر به روسیه و چین دیگر به عنوان دشمنان احتمالی نگاه نکنیم، اگر موفق شویم در تمام نیمکرهٔ شمالی زمین صلح برقرار کنیم، در آن صورت امید زیادی وجود خواهد داشت که کشورهای نیمکرهٔ جنوبی هم دیگر محمل خطر جنگ نباشند. ممکن است میان کشورهای آفریقایی اختلاف‌ها و نزاع‌هایی وجود داشته باشد، اما خطر جنگ جهانی سوم، به مدت زمانی قابل پیش‌بینی، منتفی خواهد بود. و آن وقت در چنین شرایطی واقعاً می‌توان به صورت جدی برای ایجاد تشکیلات یا نهادی جهانی که امکانات خود را فقط وقف صلح کند فعالیت کرد.

من بسیار متأسفم که هیچ کس در بارهٔ این موفقیت عظیم غرب [در ایجاد صلح] حرفی نمی‌زند. هیچ کس در بارهٔ این حادثهٔ بزرگ سخنی نمی‌گوید که

در اوایل تابستان سال گذشته امیدی بزرگ وجود داشت که بتوان در مجموعهٔ نیمکرهٔ شمالی زمین صلح برقرار کرد.

هنگامی که جنایتکاران خود را منجیان بشریت احساس می‌کنند

دی ولت: بسیار خوب، [اما از سوی دیگر] در ژوئن ۱۹۸۹ [روند صلح] در چین شکست سختی خورد.

پوپر: بله، این واقعهٔ بسیار بدی بود. من خودم دارای روابطی با چین هستم و در آن‌جا دوستانی دارم. در آن زمان نامه‌هایی هم از آن‌جا دریافت کردم. مطمئناً [آنچه در آن‌جا اتفاق افتاد] بسیار بد بود. اما امروز می‌توانیم بگوییم که وضع در چین ناامیدکننده نیست. من خطر واقعی برای چین را در این می‌بینم که ژنرال‌ها دوباره علیه هم وارد جنگ شوند و بخش‌هایی از کشور را اشغال کنند. اگر چنین وضعی پیش نیاید، به احتمال بسیار قوی دیکتاتوری در چین آرام آرام برچیده می‌شود.

اما به نظر من مسئله این نیست که در این زمینه پیشگویی کنم. من در بارهٔ آینده هیچ چیز نمی‌دانم و فقط از امکانات می‌گویم. من فقط به واقعیت‌ها توجه دارم. من در بارهٔ واقعیت‌ها حرف می‌زنم نه در بارهٔ امیدها و آرزوها. و این واقعیت‌ها به ما تصویری ارائه می‌دهند که کاملاً برخلاف آن چیزی است که هر روز در غرب به مردم ارائه می‌شود. و این امر، از نظر من، بسیار مهم است. به غیر از من، چه کسی در بارهٔ این موضوع حرف می‌زند؟ متأسفانه هیچ کس.

کاملاً روشن و طبیعی است که در دنیای غرب ما نیز جنایتکارانی، چه در نظام‌های دموکراتیک و چه به مراتب بیش‌تر در نظام‌های غیردموکراتیک، وجود داشته باشند. اما جنایتکار همواره وجود داشته و ما، حداقل امروز، دیگر حاضر نیستیم به این‌گونه جنایتکاران بزرگ احترام بگذاریم. به عنوان

مثال، نباید به فردی مانند یولیوس سزار، که فرانسه را ویران کرد و همه چیز را به جیب زد، احترام گذاشت. او هنگام ورود به فرانسه یکی از بزرگ‌ترین بدهکاران بود و بعد به عنوان ثروتمندترین فرد دنیا به رم برگشت. ما دیگر چنین دیکتاتورها و جنایتکاران بزرگی را ارج نمی‌نهیم.

این بدین معناست که ما امروز در مقایسه با دورانی که من به مدرسه می‌رفتم به چشم دیگری به این افراد نگاه می‌کنیم. ما نگاه روشن‌تری نسبت به آن‌ها داریم و نگاه واقع‌بینانه‌تری پیدا کرده‌ایم.

دی ولت: آقای پوپر، به نظر شما، ما چگونه و از چه راهی می‌توانیم خود را از شر چنین جنایتکارانی نجات دهیم؟

پوپر: من در کتابم در بارهٔ جامعه باز، نوشته‌ام که بدون آزادی، عدالت ممکن نیست تحقق یابد و امنیت نیز ممکن نخواهد بود. روشن است که امنیتِ کامل هرگز وجود نخواهد داشت. و این هم روشن است که امنیت و مصونیت کامل در برابر چنین جنایتکاران بزرگی هرگز به وجود نخواهد آمد. اما امنیت نسبی در این زمینه فقط از راه کنترل و نظارت عمومی ممکن خواهد بود. و در هر جایی که کنترل و نظارت عمومی از میان برود جنایتکاران بزرگی ظهور خواهند کرد، جنایتکاران بزرگی که خود را منجی بشریت می‌دانند.

اما مهم‌ترین پیام من در این باره این است: اگر کسی به ناامیدی انسان‌ها دامن بزند، و به ویژه اگر کسی کودکان و جوانان را ناآرام کند و در سنینی که آن‌ها باید ابتدا جهان را بشناسند به آن‌ها تلقین کند که ما در دنیایی مملو از جنایت و بدی‌ها به سر می‌بریم، چنین کاری بدترین پیامدها را خواهد داشت. به کلامی دیگر، من معتقدم که وارونه جلوه دادن تصویر دنیا، به گونه‌ای که امروز همواره صورت می‌گیرد، کاری بسیار غیرمسئولانه است.

۶

روشنفکران متکبر و رشوه‌خوارند

«ما روشنفکران کارهای وحشتناکی انجام داده‌ایم، و خطر بزرگی هستیم.» انتقاد کارل پوپر از جزم‌انگاری در پهنهٔ وسیعی از علوم، در این حکم خلاصه می‌شود. «نظریه‌ها تبدیل به ایدئولوژی شده‌اند، حتی در علم فیزیک و زیست‌شناسی. هر کس مد حاکمِ روز را به نقد بکشد 'بیرون' قرار می‌گیرد و شاید دیگر امکانات مالی در اختیارش گذاشته نشود. این بسیار غم‌انگیز است».

آیا آزادی علم و دانش، به دلیل فشار موجود برای همساز شدن، در معرض خطر قرار دارد؟ چرا پوپر همواره و مرتباً با فیلسوفان آلمانی همچون هگل و هایدگر («شوونیست‌های بی‌اهمیت») به شدت تصفیه حساب می‌کند؟ او در بارهٔ افلاطون چه فکر می‌کند؟ همچنین، در بارهٔ مارکس و انگلس؟ آیا سوسیالیسم علمی مرده است؟ انقلاب دموکراتیک در شرق، در سال گذشته، بنا بر کدام قانونمندی صورت گرفت؟

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، شما به دلیل اختلافات شدیدی که با فیلسوفانی چون هگل، مارکس و هایدگر دارید موجب جنجال زیادی شده‌اید ـ آن هم نه فقط در آلمان. حتی فیلسوفی چون افلاطون هم برای شما تابو نیست. گفته‌اید که علم اخلاق افلاطون به نظر شما مشمئزکننده است. چرا انتقادات شما عمدتاً و مرتباً علیه این چهار فیلسوف صورت می‌گیرد؟

پوپر: من هرگز سعی نکرده‌ام جنجالی به وجود آورم و تصور نمی‌کنم که جنجالی ایجاد کرده باشم؛ حداکثر مرا نفی و طرد کرده‌اند. من فقط با جهان‌بینی‌هایی مبارزه کرده‌ام که آن‌ها را سراسر دروغ، خطرناک و فاسد می‌دانم. و این مبارزه نیز هرگز زمینهٔ اصلی کار من نبوده. علائق اصلی من در زمینه‌های دیگری است.

من نمی‌خواهم در باره خودم حرف بزنم؛ ولی هنگامی که دی ولت از من پرسش‌هایی در بارهٔ خودم می‌کند، تلاش می‌کنم، نه با ملاحظات و تذکراتی خودستایانه، بلکه به طور کارشناسانه به آن‌ها پاسخ دهم. این بیان شما که گویا من همواره به ضدیت با این چهار فیلسوف می‌پردازم ممکن است موجب سوءتفاهم شود. به نظر من، هگل، و به مراتب بیش‌تر هایدگر، فیلسوفانی کاملاً تهی و شووینیست‌هایی بی‌اهمیت هستند. من در بارهٔ هایدگر حتی به اندازهٔ نیم صفحه هم ننوشته‌ام، اما در باره مارکس یک کتاب نوشته‌ام.

موضوع افلاطون کاملاً چیز دیگری است. او فیلسوفی بزرگ بود. پایه‌گذار فلسفه بود و ایده‌های بسیار بزرگ و باارزشی داشت. اما من سعی کردم نشان دهم که حتی فیلسوفی بزرگ هم می‌تواند حرف‌های بسیار بدی بزند. در دورانی که نوعی دوران روشنگری بود، در زمانی که سایر متفکران مخالف برده‌داری بودند، نوشته‌های افلاطون همچون اندیشه‌های برده‌داری متکبر است و او از برده‌داری دفاع می‌کند.

آنچه گفتم واقعیت است و باید سرانجام زمانی گفته می‌شد. او خواهان برقراری دیکتاتوری فلسفه افلاطونی بود و در دهمین جلد از آثار بزرگ خود، یعنی در رسالهٔ قوانین می‌گوید که دگراندیشان را باید در سلول‌های انفرادی زندانی کرد و اگر اظهار پشیمانی نکردند می‌توان آن‌ها را کشت.

اما برگردیم به هگل. اگر من حکم بدهم که هگل زبان آلمانی را به کثافت کشید و آن را خراب کرد، مطمئن هستم دو سوم، یا شاید حتی نه دهم تمام روشنفکران آلمان (و نه فقط پیرامون هایدگر) علیه من خواهند بود. هگل

موجب شد در دانشگاه‌ها (در بسیاری از دانشگاه‌ها و طبیعتاً در تمام دانشگاه‌ها) سنتی به وجود آید که موضوع را به شیوهٔ هگل بیان کنند.

افرادی که چنین آموزش دیده‌اند نه تنها حق خود، بلکه حتی وظیفهٔ خود می‌دانند که این‌گونه حرف بزنند و چیز بنویسند، زیرا آن را از استادان خود یاد گرفته‌اند. اما این نوع بیان، یعنی بیان پیچیده و سخت اما بسیار مؤثر و نافذ، روشنفکران آلمانی را غیرمسئول بار می‌آورد. دیگر نمی‌توان به آن‌ها نشان داد و اثبات کرد که گفته‌هایشان نادرست است، زیرا از یک سو، مطالب آن‌ها قابل فهم نیست و از سوی دیگر، آن‌ها می‌توانند از آن طفره بروند و جا خالی بدهند. یعنی گرفتن مچ آن‌ها بسیار مشکل شده. در حرف‌های آنان، هم همه چیز هست و هم هیچ چیز نیست. مسئولیت روشنفکرانه در این نهفته که موضوع چنان روشن و واضح و صریح بیان و نگارش شود که اگر چیزی در آن نادرست یا ناروشن یا چندپهلو بیان شده بود، فوراً بتوان آن را اثبات کرد. من بر این نظرم که در نوشته‌های هگل، به ویژه در فلسفهٔ حق او، که شاید مهم‌ترین اثرش باشد، پیوسته مطالبی هست که آن چنان دشوار و نادقیق بیان شده‌اند که هیچ کس نمی‌تواند منظور واقعی او را درک کند، البته اگر فرض بر این باشد که او اصولاً منظوری داشته. و چنین چیزی کاملاً غیرمسئولانه است.

خواننده نمی‌تواند به او بگوید: هگل عزیز، این غلط است. زیرا [مطلب] ناروشن است و معلوم نیست که چیست.حتی روشن نیست که غلط است. اگر کسی می‌خواهد مسئولانه حرف بزند، باید به گونه‌ای سخن بگوید که بعداً بشود درستی یا نادرستی آن را اثبات کرد. فقط در چنین صورتی است که نویسنده یا روشنفکر اندکی متواضع خواهد شد.

این شیوهٔ مرسومِ سخن گفتن و نوشتن در بخش‌های بزرگی از ادبیات و علوم آلمانی است، به ویژه در علوم اجتماعی و بیش از همه طبیعتاً در فلسفهٔ آلمانی. و این موجب شده که اگر کسی روشن و ساده حرف بزند، این سوءتفاهم پیش آید که بسیار خوب، ممکن است آنچه او می‌گوید خوب و درست باشد، اما نوشته‌هایش [هنوز] به عمق و وسعت نظر راستین نرسیده.

به نظر من، سخن گفتن و نوشتن به این شیوه خطری بسیار عظیم دارد که شاید تاکنون بسیار کم به آن پرداخته باشم. تصور می‌کنم اگر روشنفکران آلمانی با این نوع تربیت، از نظر معرفتی، عقیم نشده بودند، جنگ جهانی اول اتفاق نمی‌افتاد، آن‌ها فقط حرف‌های پوچ می‌زدند. آن‌ها غیر از نظریهٔ شووینیسم نتوانستند نظریهٔ دیگری ارائه دهند. این موضوع در گسترهٔ وسیعی از ادبیات آلمانی رسوخ کرده و از آلمان به سراسر دنیا رفته، و حالا هگل در همه جا مورد تحسین قرار می‌گیرد، حتی در انگلستان و آمریکا.

آلمانی‌ها، پیش از سال ۱۸۴۸، در برابر انتخابی قرار داشتند: کانت یا هگل؟ آن‌ها در برابر این پرسش قرار داشتند که آیا باید صلح را انتخاب کنند یا قدرت حکومت را؟ و متأسفانه هگل و سخن‌پراکنی‌های او را انتخاب کردند. انسان می‌تواند با اندکی زحمت به این امر پی ببرد.

دی ولت: و هایدگر؟

پوپر: هایدگر را می‌توان هگلیست زمان ما نامید که در ضمن نازی هم بود. بدترین چیز این است که در تمام دنیا، به عنوان مثال در آلمان و فرانسه و اسپانیا و آمریکای لاتین، از هایدگر ستایش و تقلید می‌شود.

برای این چیزها یک نوع دستورالعمل وجود دارد، و آن این‌گونه است: انسان چیزهایی می‌گوید که به نظر بسیار بزرگ جلوه می‌کند اما در اساس خود عاری از محتواست، و لذا به آن فلفل و نمک می‌افزاید تا خوشمزه شود و خواننده خوشش بیاید و احساس رضایت کند و تصور کند که گویا کتابی بسیار وزین و ارزشمند در دست دارد! حتی برای خود من هم چندین بار چنین چیزی پیش آمده. این دستورالعملِ بسیاری از چیزهایی است که بدین گونه، یعنی به این راه و روش، نوشته شده‌اند. به عنوان مثال، هایدگر می‌نویسد: «گوهر کوزه در چیست؟ در آن چیزی است که از آن می‌تراود.» چه کسی می‌تواند حرفی مخالف این بزند؟ او معمولاً چیزهایی می‌نویسد که آدم ابداً نمی‌فهمد ــ آن هم چندین صفحه!

رفتار مارکس با لاسال[۱] شرم‌آور است

دی ولت: شما در دوران جوانی مدتی کوتاه مارکسیست بودید. و از زمان انتشار کتابتان، جامعهٔ باز و دشمنان آن، در سال ۱۹۴۵، به عنوان یکی از سرسخت‌ترین منتقدان فلسفه مارکسیسم شناخته شده‌اید. تصور امروز شما از مارکس چگونه است؟

پوپر: من همواره تلاش کرده‌ام از میان افرادی که می‌خواستم مورد انتقاد قرار دهم بهترینشان را انتخاب کنم. از این رو، تصور می‌کردم که مارکس مبارزی است که برای رهایی بشریت مبارزه می‌کند، یا حداقل او نسبت به خودش چنین تصوراتی داشته. بدین قرار من نه با شخص او، که با اندیشه‌ها و آموزه‌هایش مبارزه کردم. شاید این کار از این جهت بسیار خوب بود که بسیاری از دانشجویان و نیز سایر کسانی که کتاب‌های مرا می‌خواندند مارکسیست بودند، و درست به این دلیل که مارکس به نظر من انسانِ مبارز بشردوستی بود، توانستم آن‌ها را متقاعد کنم. یعنی آن‌ها به حسن نیت من شک نکردند. اما بعدها اطمینان خود را در بارهٔ مارکس از دست دادم و دیگر نمی‌دانستم که آیا مارکس واقعاً آن شخصیتی بود که من می‌پنداشتم. تصور می‌کنم انگلس واقعاً انسان بسیار والایی بود. در مورد سوءاستفادهٔ مارکس از انگلس نمونه‌ای می‌آورم: انگلس رابطه‌ای بسیار نزدیک با زنی داشت و آن زن فوت کرد. او این مطلب را در نامه‌ای با مارکس در میان گذاشت و مارکس در پاسخش به انگلس هیچ اشاره‌ای به درد و رنج دوستش نکرد. رفتار مارکس نسبت به انگلس کاملاً از سر بی‌ملاحظگی و بی‌تفاوتی بود. انگلس از این موضوع بسیار ناراحت شد، و ابتدا، یعنی پس از آن‌که این بی‌توجهی مارکس موجب سردی روابط آن‌ها شد، مارکس به اشتباهش پی برد و از دوست و ستایشگرش پوزش خواست.

---

۱. [Ferdinand] Lassalle: متفکر اجتماعی آلمانی (۱۸۲۵ - ۱۸۶۴). ــ م.

به نظر من، چنین رفتارهایی در تضاد با شخصیت او بود. به علاوه مارکس [خارج از روابط زناشویی] صاحب فرزندی از خدمتکار خانه‌اش شد که نکتهٔ مثبتی برای او نیست. این‌ها فقط واقعیات هستند. یک نمونه دیگر، نامه‌هایی است که مارکس علیه لاسال به انگلس می‌نوشت. این نامه‌ها واقعاً شرم‌آورند. لاسال ستایشگر مارکس بود، اما مارکس او را رقیب خود می‌دید. مارکس [حتی] از مرگ غم‌انگیز لاسال ابراز خوشحالی کرد. این‌ها رفتارهای بسیار زشتی است.

دی ولت: ولی این‌ها همگی مربوط به امور شخصی افراد است، یعنی ضعف‌هایی که به شخصیت فرد مربوط می‌شوند، و با استناد به این‌ها نمی‌توان اساس فلسفه او را مورد تردید قرار داد یا رد کرد.

پوپر: من، پیش از هرگونه تردید نسبت به شخصیت او، فلسفه‌اش را نقد و رد کردم. آنچه ابتدا باعث شد من به طرف مارکس جلب شوم این بود که او در بارهٔ هگل تقریباً با من هم‌نظر بود. مارکس در ۲۴ ژانویهٔ ۱۸۷۳ چنین می‌نویسد: «دیالکتیکِ هگل در این شکل عرفانی و پر رمز و رازش مد آلمانی است.» او در کتاب کاپیتال می‌آورد: «من جنبهٔ عرفانی و پر رمز و راز دیالکتیک هگل را حدود سی سال پیش و در زمانی نقد کردم که هنوز مد بود.» این اشارات و این‌گونه نقدها مرا شیفته او کرد. مارکس هر چند از شاگردان هگل بود، در این‌جا با دیالکتیک هگل مخالفت می‌کرد.

من گوهر [فلسفهٔ] مارکس را، که او به آن نام سوسیالیسم علمی می‌دهد، به گونه‌ای کارشناسانه و واقعی رد کرده‌ام. سوسیالیسم علمی تلاشی بود برای اثبات این تصور که گویا وقوع انقلاب اجتماعی ضرورت تاریخی دارد، انقلابی که باید منجر به استقرار سوسیالیسم شود. بنا بر نظر مارکس و بر اساس نظریهٔ تاریخش، [وقوع] سوسیالیسم از نظر علمی کاملاً قابل پیش‌بینی است. یعنی دقیقاً به همان‌گونه که دانشمندی ستاره‌شناس می‌تواند گرفتگی خورشید را، با کمک علم ستاره‌شناسی، پیش‌بینی کند، مارکس نیز

فروپاشی سرمایه‌داری، وقوع انقلاب و استقرار سوسیالیسم را پیش‌بینی می‌کرد.

این تصور که گویا انسان می‌تواند پیشگویی‌هایی تاریخی ـ علمی از این نوع بکند چیزی است که من نام آن را تاریخ‌گرایی نهاده‌ام. من نمی‌خواهم پیشگویی‌های مشابه انجام دهم و تصور هم نمی‌کنم که کسی اصولاً بتواند چنین پیشگویی‌هایی بکند. روند امور همواره ممکن است به گونهٔ دیگری حرکت کند یا رشد و تکامل یابد. در هر صورت، ما شاهدیم که، برخلاف آنچه مارکس وعده داده، انقلاب اجتماعی چیزی نیست که ضرورتاً رخ دهد و به روی زمین بهشت بسازد و با از میان بردن قدرتِ حکومت آزادی انسان را تحقق بخشد.

انقلابی در تطابق کامل با قانون هوشمندانهٔ افلاطون

دی ولت: با توجه به دلایل دگرگونی‌های اخیر [در اروپای شرقی و شوروی]، آیا شما بر این نظرید که ایدئولوژی مارکس و لنین به طور قطعی و برای همیشه به خاک سپرده شده؟

پوپر: به طور قطعی و برای همیشه؟!

دی ولت: عبارت «به طور قطعی و برای همیشه» را نمی‌پسندید؟

پوپر: مسلماً خیر. زیرا این بیان نوعی حق به جانبی در خودش نهفته دارد. در هر صورت، من تمایلی به پیشگویی ندارم. لنین خودش مارکس را همان زمان رد کرد. مارکس گفته بود که با ادامهٔ رشد و تکامل ماشین، به ویژه ماشین‌های بخار، سوسیالیسم خواهد آمد. این یعنی تقسیم کار و به وجود آمدن کارخانه‌های بزرگ. [مارکس معتقد بود که] رشد و گسترش کارخانه‌ها لزوماً موجبِ دگرگونی ایدئولوژی می‌شود، و به دنبال خود ایدئولوژی سوسیالیسم را می‌آورد. یعنی او لزوماً اساس ایدئولوژی جدید را صنایع بزرگ می‌دید. لنین می‌گوید: سوسیالیسم یعنی «دیکتاتوری پرولتاریا و الکترونیزه کردن

جامعه.» این امر، در آن زمان، به این معنا بود که چون در روسیه هنوز صنعت برق توسعه نیافته بود، پس الکترونیزه کردن جامعه می‌بایست از بالا و به صورت نوعی ایدئولوژی به اجرا درآید. و این عمل گسستی از نظریهٔ مارکس، یعنی عملاً رد نظریهٔ مارکس بود. آنچه لنین تلاش کرد به عنوان سوسیالیسم اجرا کند، از نظر تئوریک، درست عکس نظریات مارکس بود. اما حق بیش‌تر با لنین بود تا مارکس، یعنی الکترونیزه کردن از بالا می‌آید نه از پایین. الکترونیزه کردن در هر جایی عملی شود، ایده‌ای است که از بالا به پایین می‌آید و جامهٔ عمل می‌پوشد. این‌ها اختراعات و اکتشافات، یعنی ایده‌های ما، هستند که جامهٔ عمل می‌پوشند ـ ابتدا با سختی و اغلب نیز با مخالفت کارگران و کارکنان. وضع تقریباً در مورد تمام اختراعات و اکتشافات چنین بوده. انقلاب روسیه نشان داد که (کاملاً برخلاف تصورات مارکس) سوسیالیسم نه دیکتاتوری پرولتاریا، بلکه دقیقاً دیکتاتوری فقط یک حزب بود، حزبی که به سرعت تبدیل به طبقهٔ حاکم شد، یعنی قشر یا طبقه‌ای بوروکراتیک. منظور مارکس از «دیکتاتوری پرولتاریا» این بود که پرولتاریا شامل هر فردی (به غیر از معدودی دشمن حکومت) می‌شود و به این دلیل، دیکتاتوری پرولتاریا هر چیزی ممکن بود بشود مگر غیرانسانی. ولی در روسیه به زودی مشخص شد که این دیکتاتوری حتی شامل حال رهبران معروف، قدیمی و باارزش حزب نیز می‌شود، و دیدیم که تمام آن‌ها بدون استثنا نابود شدند.

دی ولت: جناب پروفسور پوپر، دگرگونی‌های بنیادی در اروپای شرقی چه جایی در اندیشه‌های شما دارند؟

پوپر: در این مورد فرمول روشن و زیرکانه‌ای وجود دارد که از آن افلاطون است. افلاطون می‌گوید: تا زمانی که طبقه حاکم از نظر ایدئولوژیک اعتماد به نفس خود را از دست نداده، هیچ انقلابی به وقوع نخواهد پیوست. طبقهٔ حاکم در شوروی دیگر هیچ اعتقادی به مارکسیسم نداشت، و مارکسیسم به

فرمولی بدل شده بود که هر چند مورد استفاده قرار می‌گرفت، کسی آن را قبول نداشت. وضع طبقهٔ حاکم در سایر کشورهای اروپای شرقی نیز مطمئناً چنین بود. آن‌ها واقعاً دیگر هیچ اعتقادی به خود و ایدئولوژیشان نداشتند. و از آنجایی که هیچ ایدهٔ سازنده و خلاقی نمی‌شناختند، از زبان همان ایدئولوژی موجود استفاده می‌کردند. حداکثر واژه‌های جدیدی به‌کار می‌بردند که کاملاً بی‌اهمیت بودند.

خرابی وضع اقتصادی و استثمار پرولتاریا به‌دست دیوانسالاری یا بوروکراسی و دستگاه حزبی، وضع را آن‌چنان بد ساخته بود که انجام دادن اصلاحات نوعی ضرورت و نیاز بود. اما اصلاحات فقط در حرف انجام می‌گرفت. وضع بد اقتصادی را می‌شد بیش از همه در این واقعیت دید که فقط رجال سیاسی حزبی و افراد نظامی خوب زندگی می‌کردند و بقیهٔ مردم از رفاه محروم بودند. این وضع نابهنجار به سقوط جامعه و بی‌حقوقی کامل مردم در این جوامع انجامید. و مشخص شد که اگر در جامعه‌ای کنترل و نظارت وجود نداشته باشد، فساد حد و مرزی نخواهد داشت و همه جا را فرا خواهد گرفت و دستگاه دیوانسالاری تبدیل به ابزار اداری جنایتکاران خواهد شد. و در چنین شرایطی دگراندیشان اگر اصلاً به قتل نرسند، زندانی خواهند شد. و آن‌هایی که سوار بر اریکهٔ قدرت هستند از این وضع فقط به منظور انباشت ثروت شخصی سوءاستفاده خواهند کرد. وضع در رومانی از همه جا بدتر بود. در آلمان شرقی هم وضع بدی وجود داشت. در مورد شوروی هنوز هیچ کس نمی‌داند که وضعیت در آن‌جا دقیقاً چگونه بود. اصلاحات در روسیه هنوز به اندازه کافی پیشرفت نکرده.

نظریهٔ انفجار اولیه دیگر به هیچ وجه پاسخگوی [پرسش‌های موجود] نیست

دی ولت: اجازه دهید بار دیگر به فلسفه برگردیم. شما در سال ۱۹۸۱، در سخنرانی‌ای در آلمان گفتید که «اصل اساسی جدید این است که ما برای تقلیل حداکثری اشتباهاتمان باید یاد بگیریم از اشتباهاتمان

درس‌های لازم را بیاموزیم. به این دلیل، خطاپوشی بزرگ‌ترین گناه روشنفکرانه است.» به نظر شما، روشنفکران تا چه اندازه به این گفته توجه دارند؟

پوپر: ما روشنفکران کارهای مشمئزکننده‌ای انجام داده‌ایم و خطری بزرگ هستیم. ما توهمات زیادی داریم و نمی‌دانیم و متوجه نیستیم که تا چه اندازه کم می‌دانیم و دانشمان چقدر اندک است. ما روشنفکران نه فقط حق به جانب بلکه رشوه‌خوار هم هستیم.

دی ولت: رشوه‌خواری از نظر مادی؟

پوپر: منظور من از رشوه‌خواری فقط رشوه گرفتن پول نیست. رشوه‌خواری شکل‌های گوناگون دارد، مانند رشوه‌خواری به لحاظ جاه و مقام، قدرت، اِعمال نفوذ و غیره. متأسفانه چنین چیزی وجود دارد. ما در این زمینه هم باید مد جدیدی به وجود آوریم. امیدوارم زمانی فرا رسد که تواضع برای روشنفکران تبدیل به مد روز شود. روشن است که من مناسب‌ترین فرد برای ارائه چنین طرح جدیدی نیستم.

دی ولت: به نظر شما، روشنفکران امروز به دنبال کدام «مد روز» هستند؟

پوپر: آن‌ها از نظریه‌ها ایدئولوژی درست می‌کنند. حتی در فیزیک و زیست‌شناسی هم متأسفانه ایدئولوژی‌های فراوانی وجود دارد. فیزیک و زیست‌شناسی دو رشته‌ای هستند که من به آن‌ها علاقهٔ فراوانی دارم. همه جا، حتی در این رشته‌ها نیز، نوعی جزم‌انگاری وجود دارد که مبارزه با آن بسیار مشکل است. در مورد ایدئولوژیک کردن نظریه‌ها در پهنهٔ فیزیک مثالی می‌زنم. نظریهٔ انفجار بزرگ یا انفجار اولیه[1] نمونه‌ای از این پدیده است. تقریباً

---

1. Big Bang/ Urknall

هر کسی، به ویژه هر فیزیکدانی این نظریه را قبول دارد و از آن دفاع می‌کند، در حالی که از یک سو، امور واقع بسیار زیادی در رد این فرضیه وجود دارد و از سوی دیگر، دلایلی که زمانی صحت این نظریه را اثبات می‌کردند دیگر وجود ندارند. این نظریه در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ مطرح و پذیرفته شد، چون نظریهٔ فوق‌العاده ساده‌ای بود و می‌توانست هر آنچه را انسان تا آن زمان می‌دانست با میل و رغبت توضیح دهد ــ یعنی فرضیهٔ کیهان در حال گسترش. اما امروز دیگر چنین نیست. نظریهٔ انفجار بزرگ دیگر، یا تقریباً دیگر، پاسخگو نیست. و اگر پاسخی هم می‌دهد، با کمک فرضیه‌هایی کاملاً پیچیده است. این موضوع تبدیل به ایدئولوژی پیچیده‌ای شده.

به نظر من، روشنفکران نقاد نیستند و با مد روز حرکت می‌کنند. مدهای روشنفکرانه وجود دارد و همچنین فشارهای بسیار قوی، به این معنا که هر کس با مد حرکت نکند، فوراً کنار گذاشته می‌شود.

دی ولت: آیا شما تا این حد پیش می‌روید که بگویید حتی علوم هم، به دلیل وجود این‌گونه فشارها به منظور همرنگ جماعت شدن و به دنبال مد روز رفتن، به خطر افتاده‌اند؟

پوپر: من یکی از پیروان و مجذوبان علوم هستم. نزد من، فیزیک و زیست‌شناسی علومی بسیار عالی هستند و به نظر من، اکثر فیزیکدانان و زیست‌شناسان افرادی بسیار زرنگ، روشنفکر، منصف و دقیقند. اما آن‌ها زیر فشار قرار دارند. و این فشار از جنگ جهانی دوم به این سو به وجود آمده، یعنی از زمانی که پول‌های بسیار زیادی خرج علوم می‌شود. هر کس مد روز حاکم را نقد کند، «کنار» گذاشته می‌شود و (شاید) به او پول پرداخت نشود. این واقعیتی بسیار غم‌انگیز است. بله، به نظر من، متأسفانه علم با خطر روبروست و خلوص اولیه آن دیگر طبیعی و عادی نیست.

علم مبتنی بر فرضیه است و متخصص باید بتواند نظرش را آزادانه بگوید.

اما از آن‌جاکه بابت تخصص برخی اوقات پول پرداخت می‌شود، برای بسیاری از افراد بسیار مشکل است که بگویند: من [در این باره چیزی] نمی‌دانم.

دی ولت: آیا چنین اعترافی موجب تزلزل و فروپاشی مرجعیت دانشمندان نخواهد شد؟

پوپر: مرجعیت دانشمندان وجود ندارد. علم بسیار اعجاب‌انگیز است. با وجود این، ما هیچ نمی‌دانیم، یعنی دانش ما پر از اشتباهات است. همیشه هم همین طور بوده. پیشرفت علمی در این نهفته که این اشتباهات کشف شوند و جای خود را به چیزهای بهتری بدهند، مثلاً تعویض فرضیه‌ای با فرضیه‌ای بهتر. پیشرفت علمی پیش از هر چیز در رفع اشتباهات است. اگر این‌گونه به موضوع بنگریم، پیشرفت علمی برای ما امری انسانی خواهد بود. همهٔ انسان‌ها خطاپذیرند، و به این ترتیب دانشمندان هم حتماً بخشی از مرجعیت خود را از دست خواهند داد، و به نظر من، آن بخشی را که [اصولاً] نباید مدعی آن می‌شدند. چنین نگاهی به موضوع، حتی پیشرفت علمی را نیز برای ما آسان‌تر خواهد کرد و از جزم‌انگاری در علوم، که سدی در راه پیشرفت آن شده، جلوگیری می‌کند.

نباید فراموش کنیم که آنچه ما در علوم، غالباً به حق، جهش تلقی می‌کنیم، همیشه چیزی غیرمنتظره است، یعنی چیزی که حتی برای متخصصان، برای کارشناسان یا برای به اصطلاح مراجع نیز غیرمنتظره بوده. معمولاً اکتشافات یا اختراعات بزرگ با آنچه بهترین دانشمندان تصور می‌کرده‌اند که می‌دانند تعارض داشته. در مورد کپرنیک، گالیله و بیش از همه در مورد کپلر و داروین و مندل[1] و ککوله[2] وضع بر همین منوال بوده است.

---

۱. [Gregor] Mendel: زیست‌شناس و گیاه‌شناس اتریشی (۱۸۲۲ ـ ۱۸۸۴). ـ م.

۲. [August] Kekulé: شیمیدان آلمانی (۱۸۲۹ ـ ۱۸۹۶). ـ م.

بخش سوم



۷

خودرهایی از راه دانش[۱]

از هنگامی که فلسفهٔ بزرگ‌ترین فیلسوف آلمان، یعنی ایمانوئل کانت، و به همراه آن فلسفهٔ تاریخ او، به عنوان فلسفه‌ای کهنه و قدیمی کنار گذاشته شد مدت زیادی می‌گذرد. شخصیت بسیار برجستهٔ روشنفکرانه و اخلاقی کانت خاری در چشم مقلدان بی‌اهمیت و غیرخلاق او بود. در هر صورت، فیشته، و بعدها هگل، تلاش کردند با معرفی کانت به عنوان پیشاهنگ خویش، مشکل خود را حل کنند؛ ولی کانت نه تنها پیشاهنگ مکتب رمانتیسم نبود، بلکه از مخالفان آن بود. کانت آخرین فیلسوف بزرگ از جنبشی است که خود را جنبش روشنگری می‌نامد و از آن زمان تاکنون همواره مورد توهین و فحاشی بوده است. او در مقاله‌ای جالب تحت عنوان «روشنگری چیست؟» می‌نویسد:

> روشنگری یعنی خروج انسان از قیمومت خودکرده. و قیمومت یعنی این‌که انسان نتواند بدون هدایت و راهنمایی فرد دیگری خرد خویش را به‌کار گیرد. این قیمومت از آن رو خودکرده است که علت آن نه در نقص یا کمبود عقل انسان، بلکه در ضعف تصمیم‌گیری و شجاعت آن فردِ مقلدی نهفته است که نمی‌خواهد بدون راهنمایی دیگران از عقل خود استفاده کند. بنابراین شعار روشنگری این است: «شهامت داشته باش و از خرد خویش استفاده کن.»

---

۱. متن سخنرانی کارل پوپر در رادیو بایرن آلمان در سال ۱۹۶۱ در چارچوب سلسله سخنرانی‌هایی در بارهٔ معنای تاریخ.

کانت این‌گونه می‌اندیشد. و این بخش از مقاله‌اش آشکارا نشان می‌دهد که اساسی‌ترین ایدهٔ روشنگری، از نظر او، چه بوده است. از منظر کانت، خودرهایی از راه کسب دانش، ایدهٔ اساسی و محوری جنبش روشنگری است.

هر چند کانت خودرهایی از راه کسب دانش را یکی از مهم‌ترین وظایف زندگی خویش می‌دانست، و هر چند معتقد بود که هر انسانی دارای چنین وظیفه‌ای است مگر این‌که دارای عقل لازم برای انجام دادن این کار نباشد، اما از این‌که معنای زندگی را فقط و عمدتاً در وظیفه‌ای عقلانی (روشنگرانه)، یعنی خودرهایی انسان از راه کسب دانش، خلاصه کند فرسنگ‌ها فاصله داشت. کانت برای نقد خردِ ناب، یا برای پی بردن به این‌که انسان موجودی صرفاً عقلانی نیست، و دانش عقلاً کسب شده هرگز نمی‌تواند عالی‌ترین و والاترین ارزش و معیار زندگی برای او باشد، هیچ نیازی به رمانتیست‌ها نداشت. او کثرت‌گرا بود. کانت فیلسوفی بود که در راه اهدافی متعدد و گوناگون و انسانی، و در نتیجه در راه جامعه‌ای کثرت‌گرا یا نظام اجتماعی باز و با پیروی از این شعار مبارزه می‌کرد:

> جرئت کن که آزاد باشی، و به آزادی و تفاوت‌ها و اختلاف‌های خود با دیگران توجه کن: زیرا شرف و حیثیت انسان در آزادی و استقلال اوست.

با وجود این، به عقیدهٔ کانت، تربیت عقلانی (روشنگرانه)، یعنی خودرهایی انسان از راه کسب دانش، از نظر فلسفی، وظیفه‌ای ضروری است، وظیفه‌ای که تمام انسان‌ها را، در هر جایی که باشند، فوراً به عمل فرا می‌خواند. زیرا [به نظر کانت] ما فقط از راه کسب دانش می‌توانیم ذهن خود را از بندگی ایده‌های غلط، پیشداوری و بت‌پرستی‌ها رها سازیم. و هر چند مفهوم زندگی ما مطمئناً تنها در وظیفهٔ خودرهایی خلاصه نمی‌شود، خودرهایی ما قطعاً می‌تواند در معنا دادن به زندگیمان نقشی اساسی داشته باشد.

من در این‌جا از اصطلاح «معنای زندگی» استفاده کردم، و از آن‌جایی که موضوع صحبت من معنای تاریخ است، ضروری می‌دانم که به همانندی این دو اصطلاح، یعنی «معنای زندگی» و «معنای تاریخ»، اشاره‌ای بکنم. ابتدا لازم می‌دانم که تذکری در بارهٔ معانی متفاوت لغت «معنا» در اصطلاح به‌کار رفتهٔ «معنای زندگی» بدهم. این اصطلاح [برخی اوقات] به گونه‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد که گویا منظور از آن معنایی ویژه و نهفته در بطن زندگی است، مانند معنای باطنی نهفته در یک قطعه شعر. اما حکمتِ زندگی شاعر یا فیلسوف به ما می‌آموزد که اصطلاح «معنای زندگی» را باید به گونه‌ای دیگر فهمید: به این صورت که معنای زندگی امری نهانی و فطری در طبیعت ما نیست که باید به دست ما کشف شود، بلکه زندگی همان معنایی را دارد که ما خود به زندگیمان می‌دهیم. ما می‌توانیم از راه اعمالی که انجام می‌دهیم، از راه کار و تلاشمان، از راه مؤثر بودنمان، از راه نوع نگاهی که به زندگی یا به انسان‌های دیگر یا به پیرامون و دنیا داریم، به زندگیمان معنا ببخشیم. یعنی معنای زندگی را انسان تعیین می‌کند، نه برعکس.

بدین ترتیب پرسش در بارهٔ معنای زندگی تبدیل به پرسشی اخلاقی و مربوط به علم اخلاق می‌شود. این پرسش را می‌توان این‌گونه طرح کرد: من چه کارها و وظایفی را باید به عهده بگیرم تا زندگی‌ام معنا داشته باشد؟ یا به زبان کانت: «چه باید بکنم؟» ایده‌های کانت در باره آزادی و استقلال [فرد]، و نیز ایدهٔ او در بارهٔ تکثرگرایی اجتماعی، که در اساس و گوهرش فقط از رهگذر ایدهٔ تساوی همهٔ انسان‌ها در برابر قانون، و نیز توجه به آزادی انسان‌های دیگر، محدود می‌شود، بخشی از پاسخ این پرسش است. این‌ها ایده‌هایی هستند که همچون ایدهٔ خودرهایی از راه کسب دانش می‌توانند به معنادار شدن زندگی ما کمک کنند.

اصطلاح «معنای تاریخ» نیز مشابه همین است. در این مورد نیز غالباً به معنای پنهان و اسرارآمیز و نهفته در روند تاریخ جهانی، یا به گرایش و روند

تکاملی و پنهانِ نهفته در تاریخ، یا به هدفی غایی، که گویا تاریخ سیاسی جهان در حال حرکت به سوی آن است و ما را نیز به همراه خود خواهد برد، فکر می‌کنند. و من تصور می‌کنم که در این مورد نیز پاسخ ما باید مشابه پاسخ مربوط به معنای زندگی باشد، یعنی به جای پرسش در بارهٔ معنایی که گویا در «فطرت» تاریخ پنهان است، باید خودمان به تاریخ معنا بدهیم. ما باید برای تاریخ سیاسی وظیفه‌ای تعیین کنیم، و از این راه وظیفه‌ای برای خود در نظر بگیریم. به جای پرسش در بارهٔ معنا یا هدف درونی و پنهان در تاریخ سیاسی جهان، باید از خود بپرسیم کدام اهداف سیاسی تاریخ جهان هم انساندوستانه‌اند و هم قابل تحقق.

بنابراین، اولین تز من این است که باید از سخن گفتن در بارهٔ معنای تاریخ پرهیز کنیم. در این‌جا منظور من از معنای فطری نهفته در بطن تاریخ، آن معنایی است که گویا در درامِ تاریخ نهفته است، یا همان گرایش یا روند تکاملی تاریخ است، یعنی معنایی که گویا در تاریخ سیاسی جهان نهفته و مورخان یا فیلسوفان باید آن را کشف کنند.

پس، اولین تز من منفی است: این تز می‌گوید که تاریخ دارای معنایی پنهان در خویش نیست، و مورخان یا فیلسوفانی که مدعی‌اند آن معنا را کشف کرده‌اند دچار خودفریبی پلیدی شده‌اند.

دومین تز من، برخلاف اولی، بسیار مثبت است:این تز می‌گوید ما می‌توانیم، خودمان، به تاریخ سیاسی معنا دهیم. معنایی در شأن انسان و در حد امکان. اما ادعای من بسیار بیش‌تر از این است، زیرا سومین تز من می‌گوید: ما حتی می‌توانیم از تاریخ بیاموزیم که تعیین چنین معنایی، یا هدفی اخلاقی، به هیچ وجه کاری بیهوده و بی‌ثمر نیست؛ بلکه، برعکس، اگر به قدرت تاریخی چنین اهداف اخلاقی کم بها دهیم، هرگز موفق به درک درست تاریخ نخواهیم شد. این اهداف، بدون شک، شاید اغلب به نتایج بسیار وحشتناکی هم منتهی شوند، ولی ما در برخی از زمینه‌ها به ایده‌های

روشنگرانه‌ای که کانت مطرح کرده است، در مقایسه با نسل‌های پیشین، بسیار نزدیک‌تر شده‌ایم. به ویژه به ایدهٔ خودرهایی انسان از راه کسب دانش، یا ایدهٔ جامعهٔ کثرت‌گرا، یا ایدهٔ جامعهٔ باز و همچنین ایدهٔ تلاش برای دست یافتن به صلح پایدار به عنوان هدف سیاسی تاریخ جنگ‌ها. اگر من می‌گویم که ما به این هدف نزدیک‌تر شده‌ایم، این حرف هرگز به معنای قصد پیشگویی در بارهٔ آینده نیست آن چنان که گویا این هدف به زودی یا اصولاً قابل دسترس خواهد بود. مطمئناً این امکان هم وجود دارد که شکست بخوریم. اما من بر این نظرم که ایدهٔ صلح، که افراد زیادی از جمله اراسموس[۱] روتردامی، ایمانوئل کانت، فریدریش شیلر،[۲] برتا فون زوتنر[۳] و فریدریش ویلهلم فورستر،[۴] در راه آن مبارزه کرده‌اند، امروز حداقل نزد دیپلمات‌ها و سیاستمداران به عنوان هدف آگاهانهٔ سیاست بین‌المللیِ تمام حکومت‌های متمدن به رسمیت شناخته شده است و در این راه تلاش می‌شود. و این واقعیت بسیار بیش‌تر از حد توقعات پیشاهنگان مبارز این ایده‌هاست. و حتی بسیار بیش‌تر از آن حدی است که انسان در ۲۵ سال پیش می‌توانست انتظار داشته باشد.

من اعتراف می‌کنم که این موفقیتِ فوق‌العاده فقط بخشی از کل موفقیت است که صرفاً به ایده‌های اراسموس و کانت مربوط نمی‌شود، بلکه بیش‌تر به دلیل خطر بسیار بزرگی است که بر اثر وقوع جنگ تمام بشریت را تهدید می‌کند. اما این موضوع تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که در شرایط کنونی دست یافتن به صلح جهانی آشکارا نزد همه به رسمیت شناخته شده و مشکلات ما عمدتاً در این نهفته است که دیپلمات‌ها و سیاستمداران ما نمی‌دانند چگونه باید به این هدف دست یابند. روشن است که من در این‌جا

---

۱. [Desiderius] Erasmus: اومانیست هلندی (۱۴۶۶ - ۱۵۳۶). ـ م.

۲. Friedrich Schiller: مورخ، نمایشنامه‌نویس و شاعر آلمانی (۱۷۵۹ - ۱۸۰۵). ـ م.

3. Berta von Suttner

4. Friedrich-Wilhelm Förster

نمی‌توانم به بحث و بررسی این‌گونه مشکلات بپردازم، بلکه می‌خواهم به بحث و بیان توضیحات بیش‌تری در بارهٔ سه تز خود بپردازم تا فهم آن‌ها برای شما آسان‌تر شود.

من با تز اول، یعنی تز منفی‌ام، شروع می‌کنم، به این معنا که تاریخ سیاسی جهان هیچ معنای پنهانی که باید کشف شود ندارد. من همچنین معتقدم که تاریخ دارای هیچ سیر یا گرایش تکاملیِ نهفته در بطن یا فطرت خویش که باید کشف گردد نیست. این تز نه تنها شدیداً با نظریه‌های پیشرفت سدهٔ نوزدهم ــ به عنوان مثال نظریه‌های فیلسوفانی چون کنت،[1] هگل و مارکس ــ تضاد دارد، بلکه اصولاً در تضادی بنیادین با نظریهٔ افول اسوالد اشپنگلر[2] و در تضاد اساسی با نظریه‌های ادواری افلاطون، جوانی باتیستا[3] و دیگران است.

به نظر من، تمام این نظریه‌ها کاملاً اشتباه هستند، می‌گویم «اشتباه»، زیرا نمی‌خواهم بگویم پوچ و مسخره. آنچه در این‌جا بیش از همه اشتباه است طرحِ اشتباه خودِ پرسش است. کلمات «پیشرفت»، «پسرفت»، «افول و فروپاشی» و نظایر آن‌ها دارای معنایی ارزشی هستند، یعنی نظریه‌های مربوط به پیشرفت یا پسرفت تاریخ، یا نظریه‌های ادواری بودنِ تاریخ، که پیشرفت و پسرفت تاریخ را پیشگویی می‌کنند، همگی الزاماً در چارچوب یک نظام ارزشی قرار می‌گیرند. اما چنین نظام ارزشی یکدستی برای کل جامعه وجود خارجی ندارد و فقط ممکن است مربوط به یکی از بخش‌ها بشود، مثلاً مربوط به اخلاق یا علم اخلاق یا نظام اجتماعی، یا نظام اقتصادی، یا نظام زیبایی‌شناسانه ـ هنرمندانه و.... به عنوان مثال، نظام ارزشی زیبایی‌شناسی یا هنر نیز خود به بخش‌های گوناگون تقسیم می‌شود و، در نتیجه، معیارهای

---

۱. [Auguste] Comte: فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷). ــ م.

۲. Oswald Spengler: فیلسوف تاریخ اهل آلمان (۱۸۸۰ ـ ۱۹۳۶). کتاب معروف او افول غرب نام دارد. ــ م.

3. Giovani Battista

ارزشی آن ممکن است مربوط به هنر موسیقی یا نقاشی یا معماری یا ادبیات باشد. یا این‌که معیارهای ارزشی طبیعتاً ممکن است به علوم یا فن‌آوری مربوط شوند، یا نظامی ارزشی ممکن است مربوط به آمار طول عمر یا بیماری باشد. کاملاً روشن است که امکان دارد، در حالی که در یکی از بخش‌ها پیشرفت می‌کنیم و به بالاترین سطوح دست می‌یابیم، همزمان در بخشی دیگر پس برویم و به پایین‌ترین سطح برسیم. مثلاً در آلمان، در سال‌های میان ۱۷۲۰ تا ۱۷۵۰، که دوران آفرینش آثاری بزرگ به دست آهنگسازانی چون باخ است، نه اوجی در ادبیات مشاهده می‌شود نه اوجی در نقاشی. اما نکتهٔ بسیار مهم‌تر از این مثال این واقعیت است که پیشرفت در برخی زمینه‌ها ــ به ویژه در زمینهٔ اقتصاد و تعلیم و تربیت ــ اغلب به قیمت پسرفت در سایر زمینه‌ها صورت می‌گیرد، کاملاً مانند پیشرفت در سرعت اتومبیل و تراکم ترافیک که بهای پسرفت امنیت در ترافیک صورت می‌پذیرد.

و درست همان تناسب معکوسی که در مورد تحقق ارزش‌های اقتصادی برقرار است، در خصوص تحقق خواست‌های اخلاقی معینی نیز وجود دارد، به ویژه خواست‌های بنیادینی چون آزادی و شرف و حیثیت انسان. مثلاً در ایالات متحدهٔ آمریکا، بخش بزرگی از شهروندان ادامهٔ برده‌داری در ایالات جنوبی را ننگی تحمل‌ناپذیر و در تضاد با وجدان خود می‌دانستند، اما آن‌ها مجبور شدند بهای لغو برده‌داری را با یک جنگ داخلی وحشتناک، و به قیمت ویرانی فرهنگی ویژه و شکوفا، بپردازند. پیشرفت در علوم نیز مشابه همین است ــ که بخشی از آن نتیجهٔ ایدهٔ خودرهایی انسان از راه دانش است ــ پیشرفتی که در شرایط کنونی موجب طولانی‌تر شدن و غنای زندگی ما شده است. اما پرسش این است که آیا این پیشرفت موجب خوشبختی یا رضایت‌خاطر و آرامش انسان‌ها هم شده است یا خیر.

بنابراین، این واقعیت که ما همزمان با پیشرفت پسرفت نیز می‌کنیم نشان می‌دهد که نه تنها نظریه‌های پیشرفت تاریخ، بلکه نظریه‌های پسرفت یا

ادواری بودن تاریخ، یا پیشگویی‌های پیامبرانهٔ مربوط به زوال آن، همگی نادرست هستند و اصولاً طرح پرسش آن‌ها کاملاً اشتباه است.

این‌ها همگی شبه‌علم هستند (همچنان که من در آثار گوناگونم تلاش کردم آن را اثبات کنم).[۱] این نظریه‌های شبه علمی همگی با هم دارای تاریخی عجیب و ویژه هستند. نظریهٔ تاریخ هومر ــ و نیز مشابه آن، نظریهٔ تاریخ کتاب مقدس، بخش عهد عتیق ــ روند تاریخ و حوادث آن را بیان مستقیم خواست‌ها و امیال خداوندان خودسری می‌داند که شبیه انسان هستند. هومر در این‌جا تاریخ را فراانسانی تفسیر می‌کند. چنین نظریه و تفسیری در بارهٔ تاریخ و روند حوادث آن با ایدهٔ خدا و قدرت فوق انسانی او در دین یهود و نیز مسیحیت، که بعدها به وجود آمدند، ناسازگار بود؛ زیرا این تز که تاریخ سیاسی جهان ــ یعنی تاریخ جنگ‌های ویرانگر و غارتگرانه، به آتش کشیدن‌ها و ابزارهای نابودی در حال رشد ــ خواست و ارادهٔ بی‌واسطه خداوند است عملاً کفرگویی و الحاد بود. به عبارت دیگر، اگر [از یک سو] تاریخ را نتیجهٔ مشیتِ خداوند بخشنده و مهربان فرض کنیم و از سوی دیگر، بپذیریم که مشیت او فقط به گونه‌ای است که برای ما قابل فهم، قابل لمس و قابل تصور نیست، این دو با هم در تضاد خواهند بود. یعنی اگر ما انسان‌ها از یک سو، معنای تاریخ را فعل بی‌واسطهٔ خدا تصور کنیم و از سوی دیگر، بکوشیم آن را درک کنیم، این دو با یکدیگر تضاد خواهند داشت، زیرا درک مشیت الهی [بنا بر تصور ادیان] برای ما ممکن نیست. بنابراین، هنگامی که دین می‌خواهد معنای تاریخ را توضیح دهد، باید تلاش کند که تاریخ را نه به عنوان وحی و مشیت بی‌واسطه خداوند، بلکه به شکل نبردی میان نیروهایی اهورایی و اهریمنی نشان دهد ــ یعنی به شکل نیروهای خوب و بدی که در درون ما یا توسط ما عمل می‌کنند. یعنی آن را به همان‌گونه‌ای توضیح دهد که

---

۱. به ویژه نگاه کنید به بخش «افسون افلاطون»، در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، جلد ۱ و ۲.

آوگـوستینوسِ قـدیس در کـتابش در بـارهٔ مـدینهٔ الهـی تـوضیح داده است. پیشاهنگ آوگوستینوس افلاطون بود که تاریخ را بـه عـنوان گـناه سیاسی و اخلاقیِ انسان تفسیر کرد، گناه مربوط به تأثیرات مخرب و خودخواهی‌های انســان در خـصوص نـظام کـاملِ اشـتراکـی. عـنصر مـهم و مـؤثر دیگـر در انـدیشه‌های آوگـوستینوس مـربوط بـه دیـن مـانی است: نـفوذ انـدیشه‌های مانوی ـ پارسی و آموزه‌های مربوط به نبرد میان مبدأ خیر و مبدأ شر (میان اهورامزدا و اهریمن) را می‌توان به راحتی در آثار او مشاهده کرد.

آوگوستینوس، تحت تأثیر این افکار، تاریخ بشریت را نبردی مـیان مـبدأ خیر یعنی حکومت خدا، و مبدأ شر، یعنی حکومت شیطان، توصیف می‌کند. و تقریباً تمام نظریه‌های مربوط به تکامل تاریخ از این نظریهٔ آوگوستینوس، که تحت تأثیر افکار دین مانی است، سرچشمه می‌گیرد.

نظریه‌های جدید مربوط به روند تکامل تاریخ (معنای تاریخ) به مقولات دینی یا متافیزیکی آوگوستینوس لباس علوم طبیعی یا علوم جـامعه‌شناسانه می‌پوشانند و آن‌ها را به زبان دیگری بیان می‌کنند. آن‌ها به جای واژه‌های خدا (خیر) و شیطان (شر)، از واژه‌های بیولوژیک نژاد خوب و بد، یا از طـبقات خوب و بد، از پرولتاریا (خوب) و سرمایه‌داران (بد)، سخن مـی‌گویند؛ امـا چنین ترجمان‌های جدیدی از نبرد میان اهورامزدا و اهریمن گوهر و خصلت اساسی این نظریه‌ها را فقط اندکی تغییر می‌دهد.

به نظر من، حقیقت فقط این است: در دنیای واقعی، ایده‌های مـا هـمان قدرت‌هایی هستند که تاریخ را تحت نفوذ خود دارند و می‌سازند. اما توجه به این نکته بسیار مهم است که بدانیم حتی ایده‌های خوب و بسیار عالی نـیز، برخی اوقات، ممکن است عواقب بسیار بدی برای تاریخ داشته باشند. یـا، برعکس، آن چنان که برنارد ماندویل[1] برای اولین بـار بـیان داشت، هـمواره

---

۱. Bernard Mandeville: طبیب و طنزنویس هلندی (۱۶۷۰ ـ ۱۷۳۳). ـ م.

می‌توان چیزهایی یافت همچون نیرویی تاریخی که هر چند خواهان شر بوده، موجب خیر شده است.

ما باید از سیاه و سفید نشان دادن تاریخ بسیار متکثر خود، یا تصویر کردن آن به صورت تابلویی با رنگ‌های صرفاً متضاد، پرهیز کنیم. همچنین، باید از استنباط‌ها و نتیجه‌گیری‌های صرفاً لفظی ـ منطقی و قانونمدارانه از این‌گونه تصاویر سیاه و سفید بپرهیزیم. ما نباید از این‌گونه حوادث قوانین تکامل تاریخ بیرون بکشیم، قوانینی که پنداری می‌توانند روند پیشرفت یا زوال و افول تاریخ، یا ادواری بودن آن یا پیشگویی‌های تاریخی را به ما ارائه کنند.

متأسفانه مردم از زمان هگل، یا حتی جلوتر، از زمان اشپنگلر عادت کرده‌اند و منتظرند که مردی فاضل، یا به ویژه فیلسوفی، یا یک فیلسوف تاریخ بیاید و آینده را برای آن‌ها پیشگویی کند. و این برای ما مصیبت بزرگی شده است، زیرا چنین تقاضایی به راحتی عرضه ایجاد خواهد کرد، همچنان که صرف وجود تقاضای ظهور پیامبری، عرضه‌های فراوانی در طول تاریخ در پی داشت. ما امروز شاهدیم هر فردی که اندکی پیرو دارد، خود را موظف می‌بیند که از هنر پیشگویی در خصوص روند و سیر حرکت تاریخ بهره گیرد.

«او گفت:

و چرا نباید به هنگام راه رفتن

به دوردست‌ها نظر کنم.»[1]

به نظر من، زمان آن فرا رسیده است که حداقل تلاش شود تا تمام این‌گونه پیشگویی‌ها و فالگیری‌ها، یک بار برای همیشه به محل اصلیشان، یعنی به بازارهای اشیای دست دوم، فرستاده شوند. من ابداً و هرگز نمی‌خواهم ادعا کنم که پیشگوها هرگز توان بیان حقیقت را ندارند. صحبت من این است که اگر آن‌ها اصولاً بتوانند سخنانی مشخص و واقعی بگویند، به همان میزان هم

---

۱. ویلهلم بوش، *Plisch und Plum*

سخنانی غیرواقعی خواهند گفت. و سرانجام، متأسفانه باید گفت که هیچ روش علمی یا تاریخی یا فلسفی‌ای وجود ندارد که بتواند اساس علمی چنین سخنان و پیشگویی‌های بلندپروازانه‌ای به سبک اشپنگلر قرار گیرد.

در نتیجه، امکان تحقق چنین پیشگویی‌های تاریخی فقط مربوط به خوش‌شانسی خواهد بود. این نوع پیشگویی‌ها اصولاً خودسرانه، بدون پایه و اساس، اتفاقی و غیرعلمی هستند که بر حسب سرشت خود می‌توانند تأثیرات تبلیغاتی نیرومندی نیز داشته باشند. اگر انسان‌های زیادی به زوال و افول تمدن غرب معتقد شوند، تمدن غربی حتماً فرو خواهد پاشید، حتی اگر این تمدن بی‌توجه به چنین تبلیغاتی به راه رشد خود ادامه دهد؛ زیرا ایده‌ها می‌توانند کوه‌ها را جابجا کنند، حتی ایده‌هایی که نادرست هستند. اما خوشبختانه برخی اوقات برای ما این امکان نیز وجود دارد که با ایده‌های درست به نبردِ ایده‌های نادرست برویم.

از آن‌جایی که در نظر دارم در ادامه به طرح برخی از اندیشه‌های خوشبینانه بپردازم، در همین جا به شما هشدار می‌دهم که مبادا این خوشبینی را پیشگویی خوشبینانه‌ای در بارهٔ آینده از جانب من تلقی کنید.

من نمی‌دانم که در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد، و سخن آن کسانی را که ادعا می‌کنند این را می‌دانند قبول ندارم. خوشبینی من نسبت به آینده فقط مربوط به اموری می‌شود که انسان می‌تواند در مناسبت با گذشته و حال از آن‌ها بیاموزد، و محتوایش این است: بسیاری چیزها همان‌گونه که [در گذشته] ممکن بود، [در آینده نیز] ممکن خواهد بود ــ چیزهای خیر و چیزهای شر، خوب و بد. می‌خواهم بگویم که برای ما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای قطع امید از آینده و نیز قطع تلاش به منظور ساختن دنیایی بهتر وجود ندارد.

من در این‌جا مطالبم را در بارهٔ تز اولم، یعنی تز منفی‌ام در بارهٔ معنای تاریخ، تمام می‌کنم تا به تز مهم‌تر خود، یعنی تز مثبتم، بپردازم.

دومین تز من این است که ما [خودمان] می‌توانیم به تاریخ سیاسی معنا بدهیم و برای آن هدف تعیین کنیم، معنا و هدفی در خور شرف و حیثیت انسان، یعنی معنایی انسان‌دوستانه. ما می‌توانیم از یک معنای تاریخ و دو مفهوم متفاوت آن سخن بگوییم: مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوع در تعیین هدف [برای تاریخ] ایده‌های اخلاقی است. تئودور لسینگ، که از پیروان کانت است، در بارهٔ اهمیت ثانوی و کم‌تر اساسیِ «معنا دادن» به تاریخ می‌گوید که این کار «معنا دادن به امری بی‌معنا»ست. تز لسینگ، که من نیز آن را تأیید می‌کنم، بدین قرار است: ما می‌توانیم سعی کنیم از تاریخ، که در خویش معنای خاصی ندارد، معنایی قرائت کنیم، مثلاً بررسی تاریخ را با این پرسش شروع کنیم که در طول تاریخ و در روند آن چه بر سر ایده‌های ما، به ویژه ایده‌های اخلاقی ما ـ همچون ایدهٔ آزادی یا ایدهٔ خودرهایی انسان از راه دانش ـ آمده است. اگر از به‌کارگیری واژهٔ «پیشرفت»، به معنای قانونمندیِ سیر تکاملی و طبیعی تاریخ، بپرهیزیم، به‌راحتی می‌توانیم از تاریخ موجودمان معنایی استخراج کنیم، به این ترتیب که از خود بپرسیم چه پیشرفت‌ها و پسرفت‌هایی داشته‌ایم و چه بهایی برای آن‌ها پرداخته‌ایم. و به نظر من، ریشهٔ تمام اشتباهات تراژیکِ تاریخی ما نیز درست در همین جا نهفته است، یعنی خطا در تعیین هدف و خطا در انتخاب وسیله.

این مطلب را هیچ کس بهتر از مورخ انگلیسی، فیشر،[1] فرمول‌بندی نکرده است. او از یک سو، تمام نظریه‌های تکامل تاریخ یا قوانین مفروضِ مربوط به تکامل تاریخ را رد می‌کند، و از سوی دیگر، و با جسارت تمام، به بررسی تاریخ از زاویهٔ پیشرفت‌های اخلاقی، اقتصادی و سیاسی می‌پردازد. فیشر در این مورد می‌نویسد:

مردانی فاضل‌تر و باهوش‌تر از من برای تاریخ معنایی کشف کرده‌اند، یعنی

---

۱. اچ. آی. ال. فیشر، تاریخ اروپا، ۱۹۳۵.

> روندی قانونمند یا چرخه‌ای معین و... اما من [در تاریخ] فقط بحرانی پیش‌بینی‌ناپذیر از پی بحرانی دیگر می‌بینم؛ بحران‌هایی که مانند امواج پیاپی می‌آیند و می‌روند، [تاریخ] فقط زنجیری طولانی از حوادث [است]، حوادثی که هر یک ویژگی‌های خود را دارد و، در نتیجه، نمی‌توان از آن‌ها نتایجی کلی و قانونمند گرفت. بنابراین، سیر تاریخ و حوادث آن برای مورخ یا پژوهشگرِ تاریخ فقط مبین قاعده و قانون زیر است: او باید مراقب [هواداران] سیر قانونمند و روند قانونمدارانهٔ تکامل تاریخ باشد.

به عبارت دیگر، فیشر بر این نظر است که هیچ قانونمندیِ درونی در سیر و روندِ تاریخ وجود ندارد، و چنین ادامه می‌دهد:

> اما آرای من نباید آرایی بدبینانه تلقی شود پنداری که قصد تمسخر دیگران را دارم. برعکس، من بر این نظرم که واقعیت پیشرفت در تاریخ را می‌توان به گونه‌ای بسیار روشن و آشکار مشاهده کرد، اما آیا این پیشرفت یک قانون طبیعی نهفته در بطن تاریخ است یا منتج از ارادهٔ آزاد انسان است؟ همه می‌دانیم آنچه را این نسل به دست آورده نسل بعدی ممکن است از دست بدهد.

یعنی ما شاهدیم که در میان بازی خشن و بی‌معنای نبرد قدرت سیاسی و هرج و مرج‌ها پیشرفت هم وجود دارد. اما از آن‌جایی که تاریخ دارای هیچ قانون تکاملی‌ای نیست که ضامن پیشرفت باشد، پس سرنوشت پیشرفت در تاریخ ــ و به همراه آن سرنوشت ما ــ بستگی کامل به خود ما و ایده‌هایمان دارد.

گفتاوردهای من از فیشر [در این‌جا] فقط به این دلیل نیست که از نظر من حق با اوست، بلکه سوای آن، به این دلیل است که می‌خواهم توجه شما را به یک نکتهٔ مهم جلب کنم، و آن این‌که ایدهٔ فیشر ــ این ایده که تاریخ وابسته به ماست ــ چقدر انسانی‌تر و بامحتواتر از ایده‌هایی است که مدعی‌اند تاریخ قوانین درونی مکانیکی، دیالکتیکی یا ارگانیک خود را دارد، به گونه‌ای که ما

فقط عروسکانی در خیمه‌شب‌بازی تاریخ یا فقط توپی در زمین بازی نیروها و قدرت‌های تاریخیِ برفراز انسان هستیم، قدرت‌هایی چون قدرت خیر (خوبان) و قدرت شر (بدان)، یا قدرت پرولتاریا و قدرت سرمایه‌داری.

من در این‌جا وارد بحث در بارهٔ اهمیت ثانوی و اساسی‌تر ایدهٔ «تعیین معنا» می‌شوم: تعیین معنا برای تاریخ یعنی این‌که ما نه تنها تلاش کنیم برای زندگی فردی خود هدف و وظیفه‌ای تعیین کنیم، بلکه به زندگی سیاسیمان، و به زندگی خود در مقام انسان‌های سیاسی‌اندیش، و به ویژه در مقام انسان‌هایی که تراژدی بی‌معنای تاریخ برایشان قابل تحمل نیست، محتوا بدهیم و آن را فراخوان بهترین تلاشمان به منظور بارآورتر و پرمعناتر ساختن تاریخ آینده تلقی کنیم.

این وظیفه‌ای بسیار مشکل است، و سختی آن بیش‌تر به این دلیل است که خواست‌های خوب و اعتقادات و ایمان خوب ما متأسفانه ممکن است ما را به راه‌های اشتباه هم بیندازند. و از آن‌جایی که من پیرو ایدهٔ روشنگری هستم، خود را کاملاً موظف می‌دانم که فوراً و در همین جا توجه همه را به این مهم جلب کنم که حتی ایده‌های خوب جنبش روشنگری و خردگرایی نیز پیامدهای وحشتناکی برای بشریت داشته‌اند.

کانت، که از پیروان انقلاب فرانسه بود، ابتدا پس از ترورهای روبسپیر متوجه شد که حتی کریه‌ترین و زشت‌ترین اعمال را هم می‌توان به نام آزادی، برابری و برادری انجام داد. یا اعمال کریه و زشت مشابهی که در دوران جنگ‌های صلیبی، دورهٔ سوزاندن افسونگران، یا دورهٔ جنگ‌های سی ساله تحت نام مسیحیت انجام گرفت همگی به نام آزادی و برابری بود. کانت از تاریخ وحشتناک انقلاب فرانسه یک درس گرفت. این درس، که تکرار و یادآوری آن همواره ضروری است، این است که ایمان و اعتقاد کور بدبختی و شرارتی است که همواره در تضاد با اهداف جامعه‌ای کثرت‌گرا و باز قرار

دارد. و ما موظف هستیم با تعصب و خشک‌اندیشی از هر نوع و به هر شکل که باشد مبارزه کنیم، حتی زمانی که اهداف آن، از نظر اخلاقی، کاملاً درست و مورد پذیرشِ ما باشد.

خطر تعصب و خشک‌اندیشی، و نیز وظیفهٔ ما در مقابله و مبارزه با آن، یکی از مهم‌ترین درس‌ها و آموزه‌هایی است که ما می‌توانیم از تاریخ بیاموزیم.

اما آیا ما اصولاً توان آن را داریم که از تعصب و خشک‌اندیشی و زیاده‌روی‌ها پیشگیری کنیم؟ آیا تاریخ به ما نمی‌آموزد که تمام اهداف و معیارهای اخلاقی در مبارزه با خشک‌اندیشی تاکنون بی‌ثمر بوده‌اند؟ و دقیقاً به این دلیل که این‌گونه اهداف تنها هنگامی موفق به ایفای نقشی تاریخی شده‌اند که با همان ابزار ایمان و اعتقاد کور به اجرا درآمده‌اند؟ و آیا تاریخِ تمام انقلابات به ما نمی‌آموزد که اعتقاد تعصب‌آمیز به ایده‌ای اخلاقی همواره این ایده را به ضد خود مبدل خواهد ساخت؟

یعنی این‌که آیا ایمان و تعصب خشک درهای زندان را ابتدا به نام آزادی نمی‌گشاید تا هر چه زودتر همان درها را پشت سر قربانیان جدیدش قفل کند؟ آیا تساوی همهٔ انسان‌ها وعده داده نمی‌شود تا هر چه سریع‌تر اقشار و طبقات صاحب‌امتیاز گذشته تحت پیگرد قرار گیرند؟ آیا برادری انسان‌ها اعلام و تبلیغ نمی‌شود تا این‌گونه وانمود گردد که اگر فرد متعصب و خشک‌اندیش دست به قتل می‌زند، این قتل، قتل برادر است، هر چند او همواره و همزمان به عنوان حافظ برادرش ظاهر می‌گردد؟ آیا تاریخ به ما نمی‌آموزد که ایده‌های اخلاقی همگی فاسدند و بهترین ایده‌ها اغلب از همه فاسدتر؟ و آیا انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه به قدر کافی ثابت نکرده‌اند که ایده‌های روشنگرانه برای ساختن جهانی بهتر مزخرف‌گویی‌هایی جنایتکارانه بوده است؟

پاسخ من به تمام این پرسش‌ها در سومین تز نهفته است. تز سوم من می‌گوید که ما می‌توانیم از تاریخ اروپای غربی و تاریخ ایالات متحدهٔ آمریکا درس بگیریم. این دو تاریخ به ما می‌آموزند که تعیین محتوا یا هدفی اخلاقی [برای تاریخ] ابداً بیهوده نیست. این امر مطمئناً هرگز به این معنا نیست که اهداف اخلاقی کاملاً تحقق یافته‌اند یا می‌توانند کاملاً تحقق یابند. تز من بسیار متواضع‌تر از چنین ادعاهایی است. من معتقدم که فقط نقد اجتماعیِ الهام‌گرفته از اصول و معیارهای اخلاقی، آن هم در برخی جاها، موفق بوده و توانسته است به طور موفقیت‌آمیزی با بدترین شرور و بدبختی‌هایِ مربوط به زندگی عمومی مبارزه کند.

سومین تز من همین است که گفتم. این تز به این معنا خوشبینانه است که مجموعهٔ برداشت‌ها و تفسیرهای بدبینانه از تاریخ را نفی می‌کند، زیرا، اگر ما [خودمان] بتوانیم به تاریخ محتوایی اخلاقی بدهیم، یا برای آن هدفی اخلاقی تعیین کنیم، تمام نظریه‌های مربوط به ادواری بودن تاریخ یا زوال و افول آن نفی خواهد شد.

اما چنین به نظر می‌رسد که نقد اجتماعی کاملاً وابسته به شرایط معینی است، یعنی نقد اجتماعی تنها در جایی همراه با موفقیت است که در آن انسان‌ها یاد گرفته‌اند به نظرهای دیگران احترام بگذارند و در تعیین اهداف سیاسی خود متواضع باشند و دقت لازم را به عمل آورند؛ در جایی که انسان‌ها یاد گرفته باشند که هرگونه تلاش به منظور تحقق بهشت روی زمین، ممکن است به راحتی زمین را به جهنمی برای همهٔ آن‌ها بدل سازد.

سویس و انگلستان کشورهایی بودند که به موقع طعم این تجربه را چشیدند. این دو اولین کشورهایی بودند که در آن‌ها تلاشی خیالی برای تشکیل حکومت خدا به روی زمین انجام گرفت. این تلاش‌ها در هر دو کشور موجب بیداری و آگاهی شد.

انقلاب انگلستان، که اولین انقلاب بزرگ عصر جدید بود، نه تنها منتهی به

حکومت خدا نشد، بلکه به کشته شدن چارلز اول[۱] و دیکتاتوری کرامول[۲] انجامید. درسی که انگلستانِ بیدار شده از این انقلاب گرفت، رویکرد به قانون‌گرایی و قانونمداری بود. شکستِ تلاش‌های قهرآمیز جیمز دوم[۳] به منظور رسمی کردن دوبارهٔ مذهب کاتولیک در انگلستان مدیون همین قانونمداری و قانون‌گرایی بود. انگلستان، که دیگر از جنگ‌های مذهبیِ داخلی خسته شده بود، آماده بود تا به پیام‌های جان لاک[۴] و سایر روشنگران گوش فرا دهد، پیام‌هایی که از مدارا و بردباری مذهبی و از این اصل که ایمان و اعتقاد اجباری بی‌ارزش است دفاع می‌کردند، پیام‌هایی که خواهان راهنمایی و هدایت آزادانهٔ انسان به کلیسا و نه کشاندن اجباری او به آن‌جا بودند.

این واقعیت ابداً اتفاقی نیست که کشورهایی چون سویس و انگلستان (درست به دلیل گذر از کوران چنین تجربیاتِ سیاسیِ بیدارکننده‌ای) عملاً تبدیل به کشورهایی شدند که در آن‌ها از راه اصلاحات دموکراتیک به چنان اهداف سیاسی و اخلاقی‌ای دست یافتند که رسیدن به آن‌ها از راه انقلاب، قهر و خشونت، تعصب و خشک‌اندیشی و دیکتاتوری غیرممکن است.

در هر صورت، ما می‌توانیم از تاریخ کشورهایی چون سویس و دموکراسی‌های اسکاندیناوی و کشورهای انگلوساکسون یاد بگیریم که می‌توان برای خویش اهدافی عالی تعیین کرد و موفق نیز شد، فقط مشروط به این که این اهداف کثرت‌گرایانه باشند، به این معنا که به آزادی و افکار و عقاید سایر انسان‌ها و نیز گوناگونی و تفاوت آن‌ها توجه لازم را داشته باشیم. بنابراین، این امکان وجود دارد که ما به تاریخمان معنا بدهیم. و این موضوع

---

۱. Charles I: پادشاه انگلستان و ایرلند (۱۶۰۰ ـ ۱۶۴۹). ـ م.

۲. Cromwell: سیاستمدار انگلیسی (۱۵۹۹ ـ ۱۶۵۸). ـ م.

۳. James II: پادشاه انگلستان و ایرلند (۱۶۳۳ ـ ۱۷۰۱). ـ م.

۴. John Locke: فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴). ـ م.

همان چیزی است که من در سومین تزم مطرح کردم، یعنی ما تعیین‌کنندهٔ محتوا و هدف تاریخ باشیم، نه برعکس.

نتایج نشان می‌دهند که انتقاد رمانتیک‌ها از کانت و روشنگری‌اش بسیار سطحی است. رمانتیک‌ها [آرای] کانت و روشنگری را به عنوان افکاری ساده‌لوحانه به تمسخر می‌گرفتند، زیرا به نزد کانت و پیروان جنبش روشنگری، ایده‌های لیبرالیسم و ایدهٔ دموکراسی واقعیاتی به مراتب بیش از نوعی پدیدهٔ گذرای تاریخی بودند. و هنوز هم دوباره در بارهٔ زوال و از میان رفتن این اندیشه‌ها بسیار سخن می‌گویند. اما، به نظر من، بهتر است به جای پیشگویی در بارهٔ زوال این اندیشه‌ها، برای بقا و ادامهٔ آن‌ها مبارزه شود. زیرا این ایده‌ها نه تنها توان ادامهٔ حیات خود را به اثبات رسانده‌اند، بلکه خصلتی را هم که کانت در بارهٔ آن‌ها بیان کرده بود از خود نشان داده‌اند: این‌که وجود نظام اجتماعی کثرت‌گرا، پیش‌شرط لازم هرگونه سیاستگذاری و هدفی است که فراتر از حال را نگاه می‌کند و برای تاریخ معنایی آگاهانه و انسانی در نظر می‌گیرد.

و به این ترتیب به آخرین نکته می‌رسم: هم جنبش روشنگری و هم فلسفهٔ رمانتیک در تاریخ جهان، بیش از هر چیز، تاریخ نبرد ایده‌ها را می‌بینند، تاریخ نبرد اعتقادات و اندیشه‌ها. ما در این نکته هم‌نظریم. اما آنچه روشنگری را از فلسفهٔ رمانتیک جدا می‌سازد، نوع نگرش به این ایده‌ها و رابطه با آن‌هاست. فلسفهٔ رمانتیک نسبت به اعتقاداتِ فی‌نفسه، نسبت به خودِ اعتقادات یا ایده‌ای برای خود، و نسبت به عمق و قدرت آن‌ها احترام قائل است و بر آن‌ها ارج می‌نهد، و به حقیقت درونی این اعتقادات، یعنی به محتوای آن‌ها، هر چه می‌خواهد باشد، کاری ندارد. و این نکته اصلی‌ترین دلیل پیروان آن برای تحقیر روشنگری است، زیرا جنبش روشنگری اساساً و اصولاً نسبت به اعتقاد و ایمان (به غیر از زمینهٔ اخلاقی) با دیدهٔ تردید نگاه می‌کند. هر چند جنبش روشنگری نیز اعتقاد و ایمان افراد را با بردباری و شکیبایی تحمل

می‌کند و به آن‌ها احترام می‌گذارد، اما به نزد این جنبش، جنبهٔ ارزشمند عقاید و افکار گوناگون، نه خودِ آن‌ها، که حقیقت [احتمالاً] نهفته در آن‌هاست. فلسفهٔ روشنگری اعتقادی بنیادی به این اصل دارد که چیزی به نام حقیقت مطلق وجود دارد و ما می‌توانیم همواره به آن نزدیک و نزدیک‌تر شویم. و این امر در تضادی اساسی با اندیشه‌های فلسفهٔ رمانتیسم است که نگاهی نسبی‌گرایانه به تاریخ و پدیده‌ها دارد.

اما، نزدیک و نزدیک‌تر شدن به حقیقت کار ساده‌ای نیست. برای نیل به این مقصود فقط یک راه وجود دارد، و آن راهی است که از درون اشتباهات ما می‌گذرد. ما فقط می‌توانیم از اشتباهاتمان درس‌های لازم را بیاموزیم. و به نظر من، تنها آن کسی یاد خواهد گرفت که آماده باشد اشتباهات دیگران را به عنوان گام‌هایی به سوی حقیقت ارزیابی کند. و تنها کسی یاد خواهد گرفت که در پی کشف اشتباهات خودش نیز باشد تا خود را از بند آن‌ها رها سازد. بنابراین، ایدهٔ خودرهایی از راه دانش، با ایدهٔ تسلط بر طبیعت یکسان نیست. خودرهایی انسان از راه کسب دانش عمدتاً از رهگذر خودرهایی معرفتی از راه انتقاد از ایده‌های خویش صورت می‌گیرد.

در این‌جا می‌بینیم که نگاه انتقادی فلسفهٔ روشنگری به تعصب و خشک‌اندیشی یا اعتقادات و ایمان کور فقط مربوط به نوع رفتار آن‌ها نیست و ما آن‌ها را فقط به دلیل اعمال و رفتارشان محکوم نمی‌کنیم. جنبش روشنگری حتی از این منظر که خودش دارای نگرش بهتری به زندگی است و، در نتیجه، موفق‌تر به پیش می‌رود، به خشک‌اندیشی نگاه نمی‌کند. محکومیت جزم‌انگاری از جانب فلسفهٔ روشنگری، بیش‌تر پیامد ایدهٔ کشف حقیقت از راه نقد اشتباهات است. و به نظر ما، چنین انتقادی از خود و این قسم خودرهایی فقط در فضا و محیطی کثرت‌گرا ممکن خواهد بود. یعنی در جامعه‌ای باز، در جامعه‌ای که بتواند اشتباهات ما و نیز اشتباهات بسیار زیاد دیگری را تحمل کند.

بدین ترتیب، ایده خودرهایی از راه دانش، که دستاورد فلسفهٔ روشنگری است، از همان ابتدا به این معنا بوده که به جای یکی شدن با ایده‌هایمان، باید از آن‌ها فاصله بگیریم. ما نباید هویت خودمان را با ایده‌هایمان یکی کنیم. شناخت ما از قدرت معنوی ایده‌ها ما را موظف می‌کند که خود را از شرِ تکبر ایده‌های نادرست رها کنیم. ما به خاطر رهایی از اشتباهات، و نیز به خاطر کشف حقیقت، باید خودمان را به گونه‌ای تربیت کنیم که بتوانیم ایده‌های خودمان را همان‌گونه نقد و بررسی کنیم که سایر ایده‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

این امر ابداً به معنای امتیاز دادن به فلسفهٔ نسبی‌گرایی نیست، زیرا ایدهٔ دستیابی به حقیقت ارجح بر ایده‌های اشتباه ارجحیت دارد. هنگامی که می‌پذیریم دیگری حق دارد و ما اشتباه کرده‌ایم، این هرگز بدان معنا نیست که مسئله فقط بر سر جایگاه فرد و زاویه‌ای است که او از آن به موضوع نگاه می‌کند و بنابراین حق با او هم هست، یعنی هر کدام از ما از منظر خود حق دارد. و همچنان که نسبی‌گرایان مدعی‌اند که هر کس از زاویهٔ دید و جایگاه خویش به موضوع نگاه می‌کند و از آن زاویه و جایگاه حق با اوست در حالی که از زاویه و جایگاهی دیگر حق با دیگری است، خیلی‌ها در دموکراسی‌های غربی یاد گرفته‌اند که برخی اوقات حق با مخالفان آن‌هاست. اما بسیاری از کسانی که این آموزش مهم را درک و هضم کرده‌اند، متأسفانه به دامن نسبی‌گرایی فرو لغزیده‌اند. به لحاظ این وظیفهٔ تاریخی و بزرگ، یعنی ساختن جامعه‌ای کثرت‌گرا و باز و آزاد (به عنوان چارچوب اجتماعی لازم برای خودرهایی انسان از راه دانش) باید خود را به گونه‌ای تربیت کنیم که بتوانیم با ایده‌های خودمان برخوردی انتقادی داشته باشیم، بدون آن‌که نسبی‌گرا یا شکاک و بدبین بشویم، بدون آن‌که شهامت و ارادهٔ راسخ خود را در راه اندیشه‌ها و اعتقاداتمان از دست بدهیم.

۸

اعتقاد غرب به چیست؟[۱]

متأسفانه باید [سخنانم را] با یک پوزش شروع کنم: پوزشی به خاطر عنوان سخنرانی‌ام. این عنوان چنین است: «اعتقاد غرب به چیست؟» من هنگامی که به تاریخ اصطلاح «غرب» فکر می‌کنم، از خود می‌پرسم آیا بهتر نبود از این واژه استفاده نمی‌کردم، زیرا اصطلاح «غرب»[۲] ترجمان واژهٔ انگلیسی the west است و این اصطلاح در انگلستان، به ویژه پس از ترجمهٔ کتاب افول غرب اشپنگلر [Abendland به معنای تحت‌اللفظی جایی است که در آن آفتاب غروب می‌کند، یعنی همان غرب] رایج شد. عنوان کتاب او به زبان انگلیسی *The Decline of the West* [افول غرب] است. اما روشن است که من ابداً کاری به اشپنگلر ندارم، زیرا او نه تنها پیامبری دروغین است که زوال و افول را پیشگویی می‌کند، بلکه خود نمادِ مجسم و روشنِ زوال و افولی حقیقی است: پیشگویی‌های او نشان از زوال و افول و سقوط وجدان‌های روشنگرانهٔ بسیاری از متفکران غرب دارد. این نوع پیشگویی‌ها مبین پیروزی تزویر روشنفکرانه و تلاشی به منظور بمباران مردمان تشنهٔ کسب دانش با کلماتی گمراه‌کننده است؛ و در یک کلام پیروزی هگل‌باوری و تاریخ‌گرایی اوست،

---

۱. این سخنرانی در سال ۱۹۸۵ در زوریخ و به دعوت آلبرت هونولد (Albert Hunold) ایراد شده است.

2. der Westen

یعنی همان چیزی که شوپنهاور،[1] بیش از صد سال پیش، آن را وبای معرفتی آلمان نامید و به مبارزه با آن پرداخت.

بنابراین، به دلیل انتخاب این عنوان و به دلیل سوءتفاهم هگلی‌ای که ممکن است از این رهگذر به وجود آید، مجبورم سخنرانی‌ام را با این تذکر شروع کنم که من با فلسفهٔ هگل و با این نوع پیشگویی‌های پیامبرانه در بارهٔ زوال یا روند تکامل [تاریخ] هیچ‌گونه رابطه‌ای ندارم.

از این رو، ابتدا می‌خواهم خود را به عنوان فیلسوفی قدیمی، یعنی به عنوان یکی از پیروان جنبش گم و سپری شده‌ای معرفی کنم که کانت از آن با عنوان جنبش «روشنگری» و دیگران با نام جنبش «روشنگرانه» یا «روشنگر» سخن می‌گفتند. این امر بدین معناست که من فردی خردگرا (راسیونالیست) هستم و به حقیقت و عقل، هر دو، اعتقاد دارم. روشن است که این سخن ابداً بدین معنا نیست که من به قدرت اکمل عقل بشر معتقدم.

به نظر من، فرد خردگرا به هیچ وجه نه خودش در خرد ناب حل می‌شود و نه از دیگران انتظار دارد که موجودی شوند خلاصه شده در خرد ناب. چنین تصور و انتظاری کاملاً بی‌خردانه است. هر انسانِ عاقلی، از جمله فرد خردگرا، به خوبی می‌داند که خرد در زندگی انسان دارای نقشی بسیار متواضعانه است، و این نقش، عبارت است از تفکرات و بحث‌های انتقادی. هنگامی که از عقل و خردگرایی حرف می‌زنم منظورم هیچ چیز نیست مگر این اعتقاد که ما می‌توانیم از راه انتقاد یاد بگیریم ــ از راه بحث‌های انتقادی با دیگران و انتقاد از خود. کسی که آمادگی یادگیری از دیگران را دارد فردی خردگراست. البته نه به این معنا که او هر آموزه‌ای را به سادگی و مقلدوار می‌پذیرد، بلکه به این معنا که به دیگران اجازه می‌دهد ایده‌های او را نقد کنند و خود نیز به نقد ایده‌های دیگران می‌پردازد. تأکید من در این‌جا بر «بحث

---

۱. [Arthur] Schopenhauer: فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۰). ــ م.

انتقادی» است. خردگرای واقعی هرگز تصور نمی‌کند که خودِ او، یا شخص دیگری، حکمت و دانش را با قاشقی بزرگ بلعیده است. او می‌داند که ما همواره نیاز به ایده‌های جدید داریم و انتقاد [به خودی خود] هرگز موجب ایده‌های جدید نمی‌شود. اما به ما کمک می‌کند تا بتوانیم جو را از کاه جدا کنیم، یعنی خوب را از بد تمیز دهیم. فرد خردگرا همچنین می‌داند که پذیرش یا رد ایده‌ای هرگز امری صرفاً خردگرایانه نیست، اما فقط بحث انتقادی است که می‌تواند به ما کمک کند تا ایده‌ای را از زوایای هر چه بیش‌تری نگاه و بررسی کنیم و قادر باشیم بهتر در بارهٔ آن قضاوت کنیم. فرد خردگرا طبیعتاً هرگز ادعا نمی‌کند که تمام روابط انسانی فقط در بحث‌های انتقادی خلاصه می‌شود. چنین ادعایی کاملاً غیرعقلانی و بی‌خردانه است. اما او احتمالاً می‌تواند چنین بگوید که رابطهٔ میان «دادن و گرفتن»، که پایه و اساس بحث انتقادی است، از نظر انسانی اهمیت بسیار زیادی دارد؛ زیرا ابتدا [در این رابطه است که] برای فرد خردگرا روشن می‌شود که او خردش را مدیون دیگران است. او به راحتی متوجه خواهد شد که نگاه انتقادی فقط ثمره و نتیجهٔ انتقاد دیگران است و انسان فقط از راه انتقاد دیگران توانایی لازم را برای انتقاد از خودش به دست می‌آورد. شاید بتوان نگاه خردگرایانه را چنین بیان کرد: شاید حق با تو باشد، نه با من، و شاید هم ما در بحث انتقادی خود سرانجام به این نتیجه نرسیم که حق با چه کسی است؛ اما به این ترتیب: یعنی پس از بحث انتقادی، هر دو حتماً موضوع را روشن‌تر از پیش می‌بینیم، یعنی هر دو می‌توانیم از یکدیگر بیاموزیم ــ البته تا زمانی که فراموش نکنیم موضوع این نیست که حق با چه کسی است، بلکه عمدتاً این واقعیت است که [هر دو] به حقیقت عینی اندکی نزدیک یا نزدیک‌تر شده‌ایم. زیرا مسئله هر دوی ما دستیابی به همین حقیقت عینی است.

این خلاصه‌ای است از آنچه من خردگرایی می‌نامم. هنگامی که می‌گویم خردگرا هستم، منظورم به طور خلاصه همین است. اما هنگامی که خود را

روشنگر معرفی می‌کنم، منظورم اندکی بیش از این است. در آن صورت، همچنان که پستالوتسی[1] می‌گوید، من به رهایی انسان از راه دانش می‌اندیشم، یا آن‌گونه که کانت می‌گوید، در آرزوی آن هستم که ما از خواب و خیال‌های جزمی خود بیدار شویم. و من به مسئولیت روشنفکران می‌اندیشم، به مسئولیت و وظیفه‌ای که به ویژه از زمان فیلسوفانی چون فیشته،[2] شلینگ[3] و هگل به بعد، متأسفانه اکثر روشنفکران آن را به دست فراموشی سپرده‌اند: منظورم آن حس وظیفه و مسئولیتی است که موجب می‌شود فیلسوفان و روشنفکران ما در نقش پیامبران ظاهر نشوند.

به ویژه متفکران آلمانی این مسئولیت و وظیفه را به شدت نقض کردند. دلیل آن، بدون شک، این بود که از آن‌ها انتظار می‌رفته به عنوان پیامبر ظاهر شوند ــ به عنوان پایه‌گذار دینی نو، به عنوان کاشفان اسرارِ زندگی و اسرار دنیا. در این‌جا نیز، مانند هر جای دیگر، وجود تقاضای دائم متأسفانه عرضه را در پی خود آورد. یعنی زمانی که مردمان به دنبال پیامبر و رهبر باشند، دیگر تعجبی نخواهد داشت اگر پیامبر و رهبر نیز پیدا شود. آنچه در این خصوص، به ویژه در حوزهٔ آلمانی‌زبان، پیدا شد، به مرزهای خارج از حد تصور رسید. این‌گونه چیزها خوشبختانه در انگلستان محبوبیت به مراتب کم‌تری داشته است. هنگامی که این پدیده را در این دو بخش زبانی با یکدیگر مقایسه می‌کنم، تعجب تحسین‌آمیزم در مورد انگلستان تمام مرزها را پشت سر می‌گذارد. ما در این زمینه باید به این امر توجه داشته باشیم که جنبش روشنگری اصولاً ابتدا با نامه‌های ولتر از لندن در بارهٔ انگلیسی‌ها شروع شد: با این امید که جو روشنفکری انگلستان، یعنی آن جو خشکی که به طور عجیبی نقطهٔ مقابل جو طبیعی آن‌جاست، وارد قارهٔ اروپا شود. این خشکی،

---

1. Pestalozzi

۲. [Johann Gottlieb] Fichte: فیلسوف آلمانی (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴). ــ م.

۳. [Friedrich von] Schelling: فیلسوف آلمانی (۱۷۷۵ ـ ۱۸۵۴). ــ م.

این بیداری و آگاهی، به گونه‌ای ساده نتیجهٔ احترام نسبت به انسانی دیگر است، احترام به فرد دیگری که نه قصد اقناع او وجود دارد، و نه تلاش می‌شود برای او مرجعی ساخته شود.

در حوزهٔ آلمانی‌زبان متأسفانه وضع به گونهٔ دیگری است. در این‌جا، در حوزهٔ زبان آلمانی، این‌گونه است که هر روشنفکری مدعی اطلاع از آخرین اسرار پنهان و آخرین امور است. در این‌جا نه تنها فیلسوفان، بلکه حتی اقتصاددانان، پزشکان و به ویژه روانپزشکان نیز مذهب جدید پایه‌گذاری می‌کنند.

حال ببینیم مایهٔ تمایز این دو نگاه متفاوت، یعنی نگاه روشنگرانه و نگاه پیامبرانه، چیست؟ این تفاوت اساسی در زبان و کلام آن‌هاست. جنبش روشنگری، تا آن‌جاکه ممکن است، ساده می‌نویسد، زیرا می‌خواهد فهمیده شود. در این خصوص، در میان تمام فیلسوفان، برتراند راسل[1] استادی است که بهتر از او یافت نمی‌شود. حتی زمانی که انسان با او هم‌نظر نیست، مجبور به تحسین و ستایش اوست. راسل روشن، ساده و سرراست سخن می‌گوید.

چرا روشنگری چون راسل تا این اندازه به سادگی زبان و روشن‌نویسی اهمیت می‌دهد؟ به این دلیل که روشنگر واقعی یا خردگرای واقعی هرگز قصد مجاب کردن کسی را ندارد. این جنبش حتی نمی‌خواهد کسی را متقاعد کند، زیرا آگاه است که حتی خودش نیز ممکن است در اشتباه باشد. این جنبش همواره برای استقلال فردی و فکری دیگران آن چنان اهمیت فراوانی قائل است که نمی‌خواهد در امور مهم آن‌ها را قانع سازد، بلکه تلاش می‌کند مخالفت آن‌ها، یعنی انتقادشان، را برانگیزد. جنبش روشنگری نمی‌خواهد کسی را قانع سازد، بلکه می‌خواهد او را با تکان‌های شدید بیدار و آگاه کند، می‌خواهد او را برای کسب آگاهانهٔ عقیده و نظر برانگیزاند. شکل‌گیریِ

---

۱. Bertrand Russell: فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی (۱۸۷۲ ـ ۱۹۷۰). ـ م.

آزادانهٔ عقیده و نظر برای جنبش روشنگری بسیار باارزش است. و این ارزش و اهمیت فقط به این دلیل نیست که ما به این ترتیب، یعنی از راه کسب عقیده‌ای آزاد، می‌توانیم به حقیقت نزدیک و نزدیک‌تر شویم، بلکه از جمله به این دلیل است که جنبش روشنگری اصلِ آزادی نظر و عقیده را به عنوان اصلی بنیادی می‌پذیرد و به آن احترام می‌گذارد. این جنبش حتی اگر نظری را کاملاً و از بنیاد نادرست بداند، باز هم به آن احترام می‌گذارد.

یکی از دلایل این‌که روشنگر نه می‌خواهد کسی را مجاب کند و نه حتی می‌خواهد او را متقاعد سازد این است که این جنبش می‌داند که بیرون از حوزهٔ تنگِ منطق، و همچنین شاید حوزهٔ ریاضیات، هیچ اثباتی وجود ندارد. خلاصه این‌که [خارج از این محدوده] نمی‌شود هیچ چیز را اثبات کرد. می‌شود استدلال‌هایی له یا علیه چیزی آورد و می‌توان نظریات را نقادانه بررسی کرد، اما به استثنای حوزهٔ ریاضیات، استدلال‌های ما هرگز فارغ از کمبود و نقص نیستند. ما همواره باید دلایل را سبک و سنگین کنیم و بسنجیم، باید همیشه انتخاب کنیم و تصمیم بگیریم که کدام یک از دلایل وزن بیش‌تری دارند: دلایلی که در تأیید یا رد نظری اقامه می‌شوند. و بدین ترتیب، حقیقت‌جویی ما و شکل‌گیری نظرها و عقایدمان رابطه‌ای مستقیم با آزادی ما برای [اعمال] حق تصمیم‌گیری دارند. و این‌گونه تصمیم‌گیری آزادانه است. که عقیده را، از نظر انسانی، ارزشمند می‌کند.

جنبش روشنگری احترام و ارج نهادن به افکار و عقاید شخصی و آزادانهٔ دیگران را از جان لاک برگرفت و آن را تکامل داد. این امر، بدون شک، نتیجهٔ مستقیم جنگ‌های مذهبی در انگلستان و قارهٔ اروپا بود. این جنگ‌ها سرانجام منتهی به مدارا و بردباری دینی شد. به نظر من، ایدهٔ مدارا و بردباری دینی ابداً و به هیچ وجه، به گونه‌ای که برخی (به عنوان مثال، آرنولد توینبی) ادعا می‌کنند، ایده‌ای منفی نیست. بردباری و مدارای دینی نه تنها بیان خستگی مردم از جنگ و نیز متقاعد شدن آن‌ها در مورد بی‌ثمری اعمال قهر و

خشونت و ترور در حوزهٔ دینی است، که قصد یکدست ساختن انسان‌ها را داشت، بلکه حتی کاملاً برعکس، منتج از این شناخت درست است که یکدستی و تک‌صدایی اجباریِ دینی امری کاملاً بی‌ارزش است، یعنی این‌که برای ما تنها آن ایمان و اعتقاد دینی ارزشمند است که آزادانه انتخاب شده باشد. و این نظر ادامه و تکامل می‌یابد و سرانجام به آن‌جا منتهی می‌شود که واقعاً به تمام اعتقادات، یعنی به هر فردی و اعتقاداتش، احترام گذارده شود. و ادامهٔ این روند رشد و تکامل به سخن ایمانوئل کانت ــ که آخرین فیلسوف بزرگ جنبش روشنگری بود ــ می‌انجامد، یعنی به رسمیت شناختن کرامت فردِ انسان.

کانت از عبارت احترام به «کرامت» فرد این را می‌فهمد که باید به هر انسانی، و نیز به اعتقاداتش، احترام گذاشت. کانت این اصل را در رابطه‌ای بسیار نزدیک با اصلی می‌بیند که انگلیسی‌ها از آن تحت عنوان قاعده طلایی نام می‌برند و در زبان آلمانی چندان توجهی به آن نمی‌شود: «آنچه به خود نمی‌پسندی به دیگران نیز مپسند.» کانت سپس این قاعده را به ایدهٔ آزادی انسان پیوند می‌زند، یعنی به ایدهٔ آزادی اندیشه، همان آزادی اندیشه‌ای که شیلر خواهان آن بود، و همان آزادی اندیشه‌ای که اسپینوزای جبرگرا نیز آن را خدشه‌ناپذیر می‌دانست، یعنی همان آزادی‌ای که [به قول او] دیکتاتورها می‌خواهند از ما بگیرند اما همیشه در این کار ناموفق بوده‌اند.

البته من تصور می‌کنم که ما با اسپینوزا در این نکته توافق نظر نداریم. شاید این موضوع درست باشد که آزادی اندیشه را هرگز نمی‌توان کاملاً از میان برد زیرا انسان در هر صورت به اندیشیدن ادامه خواهد داد، اما آزادی اندیشه ممکن است به شدت سرکوب و محدود شود، چرا که بدون تبادل آزادانهٔ اندیشه (آزادی بیان اندیشه)، ممکن نیست هیچ آزادی واقعی در زمینهٔ اندیشه وجود داشته باشد. ما به دیگران نیازمندیم تا بتوانیم افکار خود را به آزمایش بگذاریم برای این‌که درستی یا نادرستی، آن‌ها روشن شود. بحث

انتقادی، اساس آزادی اندیشهٔ فردی است و، در نتیجه، سرانجام به این واقعیت خواهیم رسید که آزادی اندیشه، بدون آزادی‌های سیاسی غیرممکن است. پس آزادی سیاسی به صورت پیش‌شرط به‌کارگیری آزادانه و کامل عقل انسان‌ها در می‌آید. اما آزادی‌های سیاسی نیز خود فقط ممکن است از راه سنت‌ها تأمین شوند، مثلاً از راه سنت مبارزه در راه آن و سنت قربانی دادن به خاطر آن و سنت دفاع از آن.

اغلب ادعا می‌شود که خردگرایی در برابر تمام سنت‌ها قرار دارد و آن‌ها را نفی می‌کند. این موضوع که خردگرایی هر سنتی را نقادانه به بحث و گفتگو می‌گذارد حقیقت دارد. اما، در نهایت، خودِ خردگرایی نیز به سنت تکیه دارد: به سنت اندیشه‌های انتقادی، به سنت زبان روشن و ساده، به سنت دفاع از آزادی‌های سیاسی و به سنت مبارزه در راه کسب آن‌ها.

در این‌جا تلاش کردم توضیح دهم که درک من از خردگرایی و روشنگری چگونه است. به این دلیل که می‌خواستم میان خود و اشپنگلر و سایر پیروان هگل خط فاصلی کشیده باشم، خود را در این‌جا، و در حضور شما، به عنوان فردی خردگرا و روشنگر معرفی کردم، یعنی به عنوان یکی از آخرین پیروان جنبشی کهنه شده و کاملاً غیرمدرن.

شما به درستی حق دارید از من بپرسید که آیا این پیشدرآمد اندکی طولانی نبود، و خلاصه این‌که تمام این مطالب چه ربطی به موضوع [سخنرانی] ما دارد. شما به این‌جا آمده‌اید تا سخنی در بارهٔ غرب بشنوید و در بارهٔ این‌که اعتقاد غرب به چیست، و من به جای تمام این‌ها، در این‌جا در بارهٔ خودم و این‌که به چیزی اعتقاد دارم سخن می‌گویم. شما می‌توانید به حق از خود بپرسید که من از صبر و تحمل شما تا چه اندازه سوءاستفاده خواهم کرد.

خانم‌ها و آقایان، اگر در این‌جا به شما بگویم که درست در قلب موضوع گفتگو هستیم، خواهش می‌کنم این را به حساب عدم تواضع یا تکبر من

نگذارید. من خود به خوبی می‌دانم که خردگرایی و نیز روشنگری‌ام ایده‌هایی بی‌موقع برای عصر کنونی هستند. و شاید برای شما خنده‌آور باشد اگر مدعی شوم که غرب، آگاهانه یا ناآگاهانه، معتقد به این ایده‌هاست. اما هر چند امروزه تقریباً تمام روشنفکران به این‌گونه ایده‌ها با تحقیر می‌نگرند، باز هم باید گفت که فلسفهٔ خردگرایی آن ایده‌ای است که غرب بدون آن نمی‌توانسته اصولاً وجود داشته باشد، زیرا هیچ چیز دیگری در تمدن غربی ما خصلت‌نماتر از این واقعیت نیست که این تمدن به روی علم بنا شده است، یعنی این تمدن تنها تمدنی است که علوم طبیعی را به وجود آورد، و این علوم در ساختن این تمدن نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کردند. اما علوم طبیعی خود محصول بی‌واسطهٔ ایده و فلسفهٔ خردگرایی بودند، یعنی محصول ایدهٔ خردگرایی دوران قدیم بودند. منظورم فلسفهٔ قدیم یونان، فلسفه پیش از سقراط، است.

خواهش می‌کنم منظور مرا اشتباه نفهمید: در این‌جا تز من این نیست که بپرسم آیا غرب، آگاهانه یا ناآگاهانه، به خردگرایی اعتقاد دارد یا نه. در بارهٔ اعتقادات غرب بعداً سخن خواهم گفت. من در این‌جا فقط می‌خواهم بگویم که تمدن غربی ما، همچنان که افراد زیادی پیش از من نیز گفته‌اند، از منظر تاریخی، اصولاً محصولِ آن شیوهٔ تفکر خردگرایانه‌ای است که این تمدن از یونانیان به ارث برده است. من می‌دانم که وقتی از غرب / Westen، یا مانند اشپنگلر از Abendland، حرف می‌زنیم، منظورمان همان تمدن تحت تأثیر خردگرایی است. هنگامی که در این‌جا تلاش کردم خردگرایی را توضیح دهم انگیزه‌ام فقط این نبود که خط فاصلی میان خرد و برخی از جریانات ضدخردگرایی بکشم، بلکه می‌خواستم یادی از سنت خردگرایی نیز کرده باشم، سنتی که همواره و بسیار مورد اتهام بوده است: همان سنتی که تمدن غربی ما را شدیداً تحت تأثیر قرار داده، به طوری که می‌توان از تمدن غربی

به عنوان تنها تمدنی نام برد که سنت خردگرایی در آن نقشی دست بالا و تعیین‌کننده داشته است.

به عبارت دیگر، من باید ابتدا در باره خردگرایی صحبت می‌کردم تا موقعی که در بارهٔ غرب حرف می‌زنم، برای شما به اندازهٔ کافی روشن باشد که منظورم چیست و از چه چیزی سخن می‌گویم. و من باید از خردگرایی اندکی دفاع می‌کردم، زیرا در بارهٔ این جنبش غالباً سخنان نادرستی گفته می‌شود.

پس شاید اکنون روشن شده باشد که وقتی از غرب سخن می‌گویم منظورم چیست. این را نیز باید اضافه کنم که وقتی از غرب حرف می‌زنم مقصودم در درجهٔ اول انگلستان است، حتی پیش از سویس. شاید دلیل آن فقط این باشد که من در انگلستان زندگی می‌کنم، اما حتماً دلایل بیش‌تری وجود دارد. انگلستان کشوری است که تک و تنها در برابر هیتلر ایستاد و تسلیم نشد. و این‌که اکنون، یعنی به هنگام پاسخ به این پرسش که «اعتقاد غرب به چیست؟»، پیش از هر چیز عمدتاً به این فکر می‌کنم که دوستان من (و دیگران) در انگلستان چه فکر می‌کنند و به چه اعتقاد دارند، نباید تعصبی برانگیزد. این انسان‌ها چه می‌اندیشند و اعتقاد آن‌ها به چیست؟ آن‌ها حتماً اعتقادی به خردگرایی ندارند و مطمئناً به علوم نیز، که به دست خردگرایان یونانی پایه‌گذاری شد، فکر نمی‌کنند. برعکس، به نظر آن‌ها امروزه خردگرایی به طور کلی کهنه و قدیمی شده است، و نیز آنچه مربوط به علوم است. این موضوع برای اکثر ما غربی‌ها در دهه‌های اخیر ابتدا بیگانه و سپس فهم‌ناپذیر شد و بعدها، پس از بمب اتمی، به گونه‌ای غیرانسانی و هیولایی درآمد. پس دوباره باید پرسید که اعتقاد امروز ما، یعنی اعتقاد غرب، به چیست؟

اگر واقعاً از خود سؤال کنیم که اعتقاد ما به چیست، و اگر تلاش کنیم به این پرسش پاسخی بی‌غل و غش دهیم، در آن صورت اکثرمان باید اعتراف کنیم

که نمی‌دانیم به چه چیزی اعتقاد داریم. اکثر ما تقلید و دنباله‌روی از این یا آن پیامبر دروغین را تجربه کرده‌ایم و با وساطت همین پیامبران دروغین به خدایان دروغینی نیز اعتقاد پیدا کرده‌ایم. ما همگی در اعتقاداتمان تکانه‌ها و فروپاشی‌های شدیدی را تجربه کرده‌ایم. و حتی آن اندک کسانی هم که این‌گونه تکانه‌ها و فروپاشی‌ها را همچنان مصمم و خدشه‌ناپذیر پشت سر گذارده‌اند بدون آن‌که در افکارشان خللی وارد شود باید اعتراف کنند که دانستن این‌که ما امروز در غرب به چه چیزی اعتقاد داریم ساده نیست.

این‌که من می‌گویم «دانستن این‌که به چه چیزی اعتقاد داریم ساده نیست» شاید منفی‌بافی جلوه کند. اما من انسان‌های خوب زیادی را می‌شناسم که نبود یا کمبود ایده یا اعتقادی واحد در غرب را که بتوانیم آن را در برابر دین کمونیستیِ شرق قرار دهیم ضعف غرب می‌دانند.

این نظرِ بسیار رایج هر چند کاملاً قابل فهم است، به نظر من از بنیاد نادرست است. افتخار غرب باید همواره این باشد که ما دارای ایدهٔ واحدی نیستیم، بلکه ایده‌های گوناگونی داریم، ایده‌های خوب و بد. [ما باید افتخار کنیم که] دارای اعتقاد و ایمانی واحد، یا دین و ایمانی یکسان نیستیم، بلکه دین و ایمان و اعتقادات و اندیشه‌های فراوانی داریم، خوب یا بد. این‌که ما می‌توانیم این‌گونه باشیم از علائم قدرتِ برجسته و برتر غرب است. یگانگی و وحدت غرب حول محور یک ایده، یک ایمان، یک دین، یا یک مرام و مسلک پایان موجودیتِ غرب، و به معنای تسلیم بی‌قید و شرط در برابر تام‌گرایی خواهد بود.

از پاسخ هارولد مک‌میلان[1] (که اکنون نخست‌وزیر انگلستان است، اما در آن زمان وزیر امور خارجه بود) به خروشچف مدت زیادی نمی‌گذرد. خروشچف از مک‌میلان می‌پرسد که اعتقاد غرب اصولاً به چیست؟ و او

1. Harold Macmillan

می‌گوید: به مسیحیت. و پاسخ او، از نظر تاریخی، سخن نادرستی نیست. صرف‌نظر از خردگرایی یونان، هیچ چیز دیگری جز مسیحیت و اختلافات و نبردهای درون آن چنین تأثیر و نفوذ عظیمی در تاریخ اندیشه‌های ما نداشته است.

اما، با وجود این، من نظر مک‌میلان را نادرست می‌دانم. مطمئناً در میان ما غربیان مسیحیان خوبی نیز وجود دارند. اما آیا سرزمینی، حکومتی، دولتی یا سیاستی وجود دارد که ما بتوانیم واقعاً و وجداناً آن را مسیحی بنامیم؟ آیا اصولاً وجود سیاست مسیحی ممکن است؟ آیا نبرد میان قدرت زمینی و الهی، و شکست ادعاهای قدرت‌طلبانه کلیسا از جمله واقعیات تاریخی‌ای نیستند که سنت غرب را عمیقاً و از همه بیش‌تر تحت تأثیر خود قرار داده‌اند؟ و آیا واژهٔ مسیحیت فقط یک معنا دارد؟ و همهٔ ما از آن فقط یک چیز می‌فهمیم؟ آیا تفسیرهای متضاد و فراوانی از این واژه وجود ندارد؟

مهم‌تر از تمام این پرسش‌های بااهمیت پاسخی است که خروشچف، در مقام مارکسیستی پس از کارل مارکس، آماده داشت. کمونیست‌ها چنین جواب می‌دهند: «شما مسیحی نیستید و فقط نام مسیحی را روی خود گذاشته‌اید. مسیحیان واقعی ما هستیم، یعنی کسانی که خود را نه مسیحی که کمونیست می‌نامند. زیرا شما در برابر بارگاه ثروت و پول نماز می‌گزارید، در حالی که ما برای زحمتکشان و استثمارشوندگان مبارزه می‌کنیم.»

این‌که چنین پاسخ‌هایی همواره بیش‌ترین تأثیرات را به روی مسیحیان واقعی نهاده است ابداً اتفاقی نیست، و باز هم اتفاقی نیست که در غرب همواره کمونیست‌های مسیحی وجود داشته‌اند و هنوز هم وجود دارند. هنگامی که در سال ۱۹۴۲ اسقف شهر بردفورد[1] جامعهٔ غربی ما را محصولِ کارِ شیطان قلمداد می‌کند و تمام خادمان مؤمن دین مسیحی را فرا می‌خواند

---

1. Bradford

تا برای نابودی جامعهٔ ما و پیروزی کمونیسم تلاش کنند، من در خلوص نیت و اعتقاداتِ واقعی او ابداً شک نمی‌کنم. اما بعدها خودِ کمونیست‌ها نیز اعتراف کردند که شیطان واقعی استالین و شکنجه‌گرانش بوده‌اند، و حتی تز خطِ شیطانی استالین، به مدتی کوتاه، بخشی جدایی‌ناپذیر از سیاست کلیِ حزب کمونیست شوروی شد. با وجود این، هنوز هم مسیحیان مؤمنی وجود دارند که مانند اسقف سابق شهر بردفورد می‌اندیشند.

بنابراین، ما نمی‌توانیم مانند هارولد مک‌میلان به مسیحیت استناد کنیم. جامعهٔ ما مسیحی نیست، همچنان که جامعه‌ای [صرفاً] خردگرا نیست. این امر قابل فهم است. دین مسیحی از ما خواهان خلوص و پاکی در پندار و کردار است، یعنی خواهان چیزی است که به طور کامل فقط در قدیسان وجود دارد. به این دلیل، تمام تلاش‌های بی‌پایان برای ایجاد آن نظام اجتماعی که در تطابق کامل با روح مسیحیت باشد شکست خورده‌اند. این نظام‌ها همواره و ضرورتاً منتهی به نابردباری و نامدارایی و منجر به خشک‌اندیشی و تعصب شده‌اند. نه تنها رم و اسپانیا نمونه‌های بسیار زیادی از آن را ارائه می‌دهند، بلکه ژنو و زوریخ، و نیز تجربه‌های مسیحی ـ کمونیستی در آمریکا، همگی نشان‌دهندهٔ نمونه‌های منفی دیگری از آن هستند. کمونیسمِ مارکسیستی فقط وحشتناک‌ترین تلاش از مجموعه تلاش‌های عده‌ای است که قصد ساختن بهشت را بر روی زمین داشتند: این نمونه تجربه‌ای است که ما باید از آن درس‌های لازم را فرا بگیریم و بیاموزیم که چگونه همان افرادی که مدعی ساختن بهشت روی زمین بودند به راحتی موفق به تحقق بخشیدن به جهنم شدند.

کاملاً روشن است که آنچه موجب ارعاب‌آفرینی و اعمالی غیرانسانی می‌شود خود اندیشه‌های مسیحیت نیست، بلکه علت آن در ایدهٔ واحد، در ایمان داشتن فقط به یک چیز، در ایمان و اعتقادی واحد و مطلق است. یعنی اِشکال در یگانگی و مطلق‌گرایی است. و از آن‌جایی که من خود را در ابتدا

فردی خردگرا معرفی کردم، وظیفه‌ام ایجاب می‌کند یادآوری کنم که ارعاب‌آفرینیِ خردگرایی مطلق، یعنی دین عقل مطلق نیز در هر جا که صورت گرفته، حتی از تعصب و خشک‌اندیشی مسیحی یا یهودی یا اسلامی هم به مراتب بدتر بوده است. تشکیل جامعه‌ای بر اساس خردِ مطلق، به اندازهٔ تشکیل نظام مطلق و ناب مسیحی غیرممکن است. و، در نتیجه، هرگونه تلاش به منظور تحقق امری غیرممکن، ضرورتاً منتهی به همان وضع نفرت‌آور و زشت و قبیح می‌شود. بهترین سخنی که ما می‌توانیم در بارهٔ ارعاب‌آفرینی روبسپیر بگوییم این است که زندگی او کوتاه بود.

آن عاشق و شیدایی که با نیتی کاملاً خوب و انسانی در آرزوی وحدت غرب در زیر چتر یک ایده و یک رهبری واحد است نمی‌داند چه می‌کند و با چه آتشی بازی می‌کند، و نمی‌داند که مجذوب اندیشه‌های تام‌گرایانه شده است.

خیر، آنچه ما در غرب باید به آن ببالیم و افتخار کنیم، نه وحدت‌گرایی در اندیشه‌ها، که کثرت‌گرایی در اندیشه‌ها، یعنی پلورالیسم، است. حال موقتاً می‌توانیم به این پرسش که «اعتقاد غرب به چیست؟» اولین پاسخ را بدهیم. ما در غرب می‌توانیم با غرور بگوییم که به خیلی چیزهای بسیار متفاوت اعتقاد داریم، به چیزهای خوب و بد.

بنابراین، پاسخ اول و موقت من به پرسش «اعتقاد غرب به چیست؟»، فقط اشاره‌ای است به واقعیتی بسیار ساده و معمولی: اعتقاد ما به خیلی چیزهاست. اما این واقعیت ساده و بسیار معمولی اهمیت غافلگیرکننده‌ای دارد.

روشن است که افراد بسیار زیادی منکر وجود مدارا و بردباری در غرب، یعنی کثرت‌گرایی عقیدتی، بوده‌اند. به عنوان مثال، برنارد شاو[1] همواره بر این

---

۱. Bernard Shaw: نمایشنامه‌نویس ایرلندی (۱۸۵۶ ـ ۱۹۵۰). ـ م.

نظر بود که عصر و تمدن ما نیز، مانند سایر تمدن‌ها و دوران‌ها، نابردبار و نامداراکننده است. او تلاش داشت اثبات کند که فقط محتوای جزم‌های خرافی ما تغییر کرده‌اند، یعنی جای جزم‌های مذهبی ما را جزم‌های علمی گرفته‌اند و اگر کسی امروز جرئت کند و در برابر این جزم‌های علمی بایستد، او نیز مانند جوردانو برونو،[1] که در زمان خویش سوزانده شد، جایش در میان شعله‌های آتش خواهد بود. برنارد شاو تمام تلاش خود را به‌کار برد تا تکانی به دیگران بدهد، اما ناموفق ماند. این‌که می‌گویند چون کسی شاو را جدی نمی‌گرفت، او همچون دلقکی درباری هر چیزی را به زبان می‌آورد واقعیت ندارد. برعکس، شاید خود برنارد شاو فراموش شده باشد، اما هنوز هم بسیاری افراد ایدهٔ او را مبنی بر نبود مدارا و بردباری در غرب، کاملاً جدی می‌گیرند و تکرار می‌کنند. به علاوه، در آن دوران نظر شاو در بارهٔ نابردباری غرب نفوذ بسیار زیادی داشت. من در این‌که نفوذ او بسیار گسترده‌تر از نفوذ جوردانو برونو بود هیچ تردیدی ندارم، اما باید توجه کرد که او بیش از نود سال عمر کرد و، برخلاف برونو، نه در میان شعله‌های آتش، که بر اثر پیامدهای شکستگی استخوان فوت کرد.

بنابراین، پیشنهاد می‌کنم پاسخ موقت و اولیهٔ من در بارهٔ این پرسش پذیرفته شود تا بتوانیم به موضوعات دیگری بپردازیم که افراد کاملاً متفاوت و بسیار زیادی در غرب به آن اعتقاد دارند. این اعتقادات، هم خوب هستند هم بد، یا حداقل من آن‌ها را چنین می‌بینم و از آن‌جایی که طبیعتاً قصد دارم در بارهٔ چیزهای خوب مفصل‌تر صحبت کنم، ابتدا در بارهٔ چیزهای بد اندکی سخن خواهم گفت تا آن‌ها را از سر راه بردارم.

ما در غرب پیامبران و خدایان دروغین بسیار زیادی داریم. انسان‌هایی وجود دارند که عاشق قدرت هستند و می‌خواهند دیگران را بردهٔ خود کنند.

---

۱. Giordano Bruno: فیلسوف و دانشمند ایتالیایی (۱۵۴۸ ـ ۱۶۰۰). ـ م.

انسان‌هایی وجود دارند که معتقد به جبر و قانونمندی تاریخ هستند، قانونمندی‌ای که گویا ما می‌توانیم آن را کشف کنیم و بدین وسیله آینده را پیش‌بینی کنیم و، در نتیجه، خود را در زمانی مناسب در کنار قدرتمداران آینده قرار دهیم. ما پیامبران پیشرفت و پیامبران پسرفت داریم، و تمام آن‌ها نیز همواره پیروان معتقد و مؤمنی پیدا کرده‌اند و می‌کنند. و ما پیامبران و مؤمنان خدای موفقیت، بارآوری، افزایش تولید به هر قیمت، اعجاز اقتصادی، و قدرت و تسلط انسان بر طبیعت داریم. اما بیش‌ترین نفوذ در میان روشنفکران از آنِ پیامبران بدبینی است که مرتباً گریه‌کنان نق می‌زنند.

امروزه تقریباً چنین به نظر می‌رسد که تمام اندیشمندانی که نام نیکوی آن‌ها حتی به پشیزی هم نمی‌ارزد بر سر این موضوع که ما در دوران فلاکت‌باری زندگی می‌کنیم توافق نظر داشته باشند، در دورانی جنایتکارانه، و شاید حتی در بدترینِ دوران‌ها. آن‌ها بر این نظرند که بشریت بر لبهٔ پرتگاه سقوط قرار دارد و اخلاق فاسد، و شاید هم حتی میل فطری ما به گناه کردن، ما را به این‌جا کشانده است. برتراند راسل، که بسیار مورد احترام و علاقه من است، می‌گوید ما خردمند، و شاید هم بیش از حد خردمندیم، اما اگر از منظر علمِ اخلاق نگاه کنیم، باید بگوییم که به اندازهٔ کافی خوب نیستیم. او می‌گوید بدبختی ما در این است که خرد ما بسیار سریع‌تر از توانایی‌های اخلاقیمان رشد و تکامل یافته است، به این معنا که خرد ما به آن اندازه‌ای بوده است که بتوانیم بمب اتمی و هیدروژنی بسازیم، اما از نظر اخلاقی آن چنان نابالغ مانده‌ایم که توان تشکیل حکومتی جهانی را نداریم، حکومتی که بتواند ما را از جنگی نابودکننده نجات دهد.

خانم‌ها و آقایان، باید اعتراف کنم که این نگاه بدبینانه به دوران ما، از نظر من، اساساً نادرست است و من آن را مُدی خطرناک می‌دانم. من، مطمئناً، از طرفداران حکومت جهانی یا فدراسیونی جهانی هستم، اما اگر شکست سازمان ملل را به حساب شکست اخلاقی شهروندانِ مللِ عضو آن بگذاریم،

کاملاً در اشتباهیم. برعکس، من عمیقاً بر این نظرم که ما در غرب همگی آماده‌ایم هرگونه بهای لازم را برای برقراری صلح روی زمین بپردازیم، فقط به این شرط که مطمئن باشیم بهای لازم پرداخت شده و قربانی‌های ما به هدر نمی‌روند. من شخصاً هیچ فردی را نمی‌شناسم که در صورت داشتن اطمینان از برقراری صلح در جامعهٔ بشری، حاضر به فداکردن حتی جان خود در این راه نباشد. من هرگز انکار نمی‌کنم که کسانی نیز وجود دارند که حاضر به چنین کاری نیستند، اما می‌خواهم بگویم چنین افرادی بسیار نادرند. بنابراین، ما خواهان صلح هستیم، اما صلح‌خواهی ما به این معنا نیست که حاضریم هر بهایی را برای آن بپردازیم.

خانم‌ها و آقایان، هدف من این نبود که در این سخنرانی به مسئلهٔ بمب اتمی بپردازم. در انگلستان در بارهٔ این مسئله بسیار کم صحبت می‌کنند، و با وجود این‌که برتراند راسل نزد عموم محبوب و مورد احترام مردم است، حتی او هم موفق نشد در انگلستان به گفتگویی واقعی در بارهٔ این مسایل دامن بزند.

به عنوان مثال، دانشجویان من راسل را دعوت کرده بودند تا در بارهٔ همین موضوع سخنرانی کند، و استقبال از او هم بسیار خوب بود. حاضران شدیداً تحت تأثیر راسل بودند و به سخنان او با علاقهٔ فراوان گوش می‌دادند و در بحث‌ها شرکت می‌کردند. اما تا آن‌جا که من به خاطر دارم، این موضوع دیگر پیگیری نشد. در سمینارهای من، که در آن هرگونه مسئله و مشکل سیاسی و فلسفی قابل تصور، از فلسفهٔ طبیعی گرفته تا اخلاق و اخلاق سیاسی، به شیوه‌ای آزاد، به بحث گذاشته می‌شود، هرگز دانشجویان بحثی در بارهٔ موضوع راسل مطرح نکردند، در حالی که همه می‌دانیم که در بارهٔ بمب اتم چگونه فکر می‌کنیم. شاید دانستن این مطلب برای شما جالب باشد که من ده سال پیش ـ یعنی در سال ۱۹۵۰ ـ برای اولین بار از استدلال‌های راسل مطلع شدم، آن هم توسط یکی از فیزیکدان‌های اتمی، که شاید بیش از هر کس

دیگری برای ساختن بمب اتمی تلاش کرده است. برتراند راسل تسلیم شدن را بر بمب اتمی ترجیح می‌داد. او می‌گفت هر چند تسلیم شدن در برابر فاشیسم سیاه‌ترین روزهای بشریت را در پی خواهد داشت ــ روزهای تیره و سیاهی که ما مجبور به عبور از میان آن‌ها خواهیم بود ولی سرانجام دوباره آزادی را به دست خواهیم آورد ــ جنگ اتمی، برعکس، پایان جهان خواهد بود. یعنی به زعم راسل تسلیم شدن در برابر فاشیسم نسبت به استفاده از بمب اتمی بهتر بود.

دیگران همین ایده را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند، به این صورت که ما زندگی مطابق با ایده‌های راسل را بر کشته شدن با بمب اتمی ترجیح می‌دهیم. من اگرچه به این عقیده احترام می‌گذارم، آن را جایگزینی اشتباه می‌دانم. این جایگزین به این دلیل اشتباه است که توجه ندارد می‌توان از راه دیگری بجز تسلیم از جنگ اتمی پرهیز کرد. ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که آیا جنگ اتمی اتفاق خواهد افتاد یا خیر، یعنی اصولاً نمی‌توانیم این را بدانیم. و ما نمی‌دانیم که حتی اگر تسلیم هم بشویم، آیا مانع از بروز جنگ اتمی خواهیم شد یا نه. بنابراین، انتخاب راستینی که ما در برابر آن قرار داریم چنین است: برای این‌که امکان یا احتمال وقوع جنگ اتمی را کاهش دهیم، آیا باید تسلیم شویم، یا این‌که، اگر لازم شد، با تمام ابزارها به دفاع از خود بپردازیم؟

اتخاذ تصمیم در چنین انتخابی هر چند بسیار مشکل است، اتخاذ تصمیم میان دو گزینه، یعنی میان صلح و جنگ، نخواهد بود؛ بلکه در این‌جا انتخاب میان جناحی است که فکر می‌کند توان بررسی و ارزیابی دقیق میزان احتمال جنگ اتمی را دارد و چنین جنگی را خطرناک می‌داند، به طوری که حاضر به تسلیم است، و جناحی که آن هم خواهان صلح است اما به آزادی نیز اعتقاد و همواره به خاطر دارد که دفاع از آزادی هرگز بدون خطر نبوده است، و نیز به خاطر می‌آورد که چرچیل، حتی هنگامی که موقعیتش بسیار ناامیدکننده بود،

حاضر به تسلیم در برابر هیتلر نشد، و حتی زمانی که هیتلر اعلام کرد سلاح‌های مخربی در اختیار دارد باز هم کسی به تسلیم نیندیشید، هر چند تقریباً اطمینان داشتند که او بمب اتمی دارد. سویس هم چندین بار در وضعیت و موقعیت بسیار یأس‌آوری قرار گرفت، که آخرین بار آن در برابر هیتلر بود، به طوری که بسیاری خواهان تسلیم سویس بودند. اما این کشور سرانجام موفق شد آزادی و نیز بی‌طرفی مسلحانه‌اش را همچنان حفظ کند.

بنابراین، آنچه من در این‌جا می‌خواهم توجهات را به آن جلب کنم این است که هر دو جناح از مخالفان جنگ هستند. و در این‌که هر دو تحت هر شرایطی به صلح تن نخواهند داد باز هم اتفاق‌نظر وجود دارد. و سرانجام این‌که ما می‌دانیم که هر دو فقط به صلح فکر نمی‌کنند، بلکه خواهان آزادی نیز هستند. تمام این‌ها در هر دو جناح مشترک است. اختلاف نظر و تضاد آن‌ها فقط در این مسئله است: آیا ما، تحت چنین شرایطی، می‌توانیم و باید درجهٔ احتمال وقوع جنگ اتمی را بررسی و پیش‌بینی کنیم، یا این‌که وظیفه داریم فقط از سنت پیروی کنیم؟

پس در این‌جا تضادی میان خردگرایی و سنت‌گرایی وجود دارد. به نظر می‌آید خردگرایی موافق تسلیم شدن و سنتِ آزادی مخالف آن است.

من خود را فردی خردگرا و از دوستداران برتراند راسل به شما معرفی کردم. اما در این اختلاف نظر و نزاع، من نه خردگرایی، بلکه سنت را انتخاب می‌کنم. تصور نمی‌کنم که ما بتوانیم در چنین مسائلی درجه و میزان اطلاعات را تعیین و ارزیابی کنیم. ما عقل کل نیستیم و فقط به میزان اندکی می‌دانیم، و، بنابراین، نباید پیشگویی و پیش‌بینی کنیم. من، به عنوان فردی خردگرا، بر این نظرم که خردگرایی نیز حد و مرز خود را دارد و ابداً نمی‌توان و نباید از سنت چشمپوشی کرد.

خانم‌ها و آقایان محترم، من می‌خواستم از دخالت در جدل‌هایی که موجب رد و بدل کلماتی بسیار زشت و تلخ شدند پرهیز کنم، اما مجبور به

ابراز نظر شدم، وظیفهٔ من در این‌جا دفاع از نظرها نیست، بلکه می‌خواستم اختلاف نظرها و همچنین وجوه مشترک این دو جناح فکری را تجزیه و تحلیل کنم، زیرا در این‌جاست که ما در می‌یابیم اعتقاد غرب به چیست.

حال برگردم به پرسش اصلیمان، یعنی این پرسش که اعتقاد غرب به چیست؟ مهم‌ترین پاسخ از مجموعهٔ پاسخ‌های ممکن این است: ما از هر نوع اعمال قهر و خشونت، و از ستم و خودکامگی بیزاریم، و همگی به وظیفه و مسئولیت خود برای مبارزه با آن‌ها آگاه هستیم و به آن ایمان داریم. ما مخالف جنگ و هر نوع زورگویی و باج‌خواهی، به ویژه مخالف باج‌خواهی از راه تهدیدات جنگی هستیم. به نظر ما، اختراع بمب اتمی مصیبت و بدبختی بزرگی برای بشریت بوده است. ما خواهان صلح هستیم و به امکان استقرار آن اعتقاد داریم. ما، همگی، به آزادی اعتقاد و ایمانی راسخ داریم و بر این نظریم که فقط آزادی است که به زندگی، ارزش زیستن می‌دهد. راه ما به هنگام پاسخ به این پرسش از هم جدا می‌شود که آیا باید تسلیم باج‌خواهی و زورگویی بشویم و به آن تن دهیم تا بدین ترتیب صلح را به قیمت فدا کردن آزادی‌های خود به دست آوریم یا خیر.

این واقعیت که ما در غرب خواهان صلح و آزادی هستیم، و همچنین این واقعیت که ما همگی آماده‌ایم تا برای دستیابی به این دو ارزش بزرگ‌ترین و بیش‌ترین قربانی‌ها را بدهیم، در نظر من مهم‌تر از نزاع میان دو جناح است، دو جناحی که قبلاً در بارهٔ آن‌ها صحبت کردم. و من تصور می‌کنم که وجود این واقعیت مرا محق می‌سازد تا تصویر خوشبینانه‌ای از دوران خود داشته باشم. من جسارت لازم را برای بیان تز خوشبینانهٔ خود ندارم و نگرانم که مبادا اعتماد شما را از دست بدهم. تز من چنین است: من بر این نظرم که دوران ما، علی‌رغم تمام مشکلات و مسائلی که وجود دارد، بهترین دوران تاریخی است که تاکنون می‌شناسیم، و این نظام اجتماعی که ما در آن زندگی

می‌کنیم، علی‌رغم تمام کاستی‌هایش بهترین نظام اجتماعی است که بشریت تاکنون به آن دست یافته است.

منظور من در این‌جا ابداً فقط رفاه اجتماعی نیست، هر چند این واقعیت که در فاصلهٔ زمانی کوتاهی، پس از جنگ جهانی دوم، فقر در اروپای شمالی و اروپای غربی تقریباً از میان رفته است اهمیت فراوانی دارد. در دوران جوانی من، و همچنین در فاصلهٔ میان دو جنگ جهانی اول و دوم، فقر در این کشورها (به ویژه به عنوان پیامد بی‌کاری) یک مشکل و معضل عظیم اجتماعی بود. از میان رفتن فقر (که متأسفانه فقط در غرب صورت گرفته) علل گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن‌ها افزایش تولید و بهره‌وری است. من در این‌جا می‌خواهم به ویژه به سه دلیل آن اشاره کنم، یعنی عمدتاً به دلایلی که در نسبت با موضوع اهمیت دارند؛ زیرا این دلایل نشان می‌دهند که ما در غرب به چه چیزی معتقد هستیم یا اعتقاد غرب به چیست.

ابتدا این‌که در دوران ما اصلی اخلاقی مطرح شد که اکنون تبدیل به معیار مستقل و کاملاً معتبری شده است، منظورم این اصل است: تا زمانی که در میان ما به اندازهٔ کافی مواد خوراکی وجود دارد، هیچ کس نباید گرسنه بماند. و انسان در چنین دوره‌ای تصمیم گرفت مبارزه با گرسنگی را دیگر به قضا و قدر واگذار نکند و آن را یکی از وظایف اساسی همه بداند، به ویژه وظیفهٔ کسانی که دستشان به دهنشان می‌رسد.

دوم این‌که در دوران ما اعتقاد بر این است که همه باید از فرصتی خوب و مناسب در زندگی بهره‌مند باشند، یا به تعبیر دیگر، دوران ما عصر روشنگری برای خودرهایی انسان از راه دانش، و به زبان پستالوتسی، عصر روشنگری برای مبارزه با فقر از راه دانش است. و به این دلیل، دوران ما عصری است که به حق معتقد است هر انسان بااستعدادی باید بتواند به دانشگاه راه یابد.

سوم این‌که دوران ما در میان تودهٔ مردم نیازهای گوناگون و نیز طلب بلندپروازانهٔ مالکیت را بیدار کرده است. روشن است که این روندی خطرناک

است، اما باید توجه داشت که بدون چنین بیداری‌ای مبارزه با فقر گسترده تودهٔ مردم غیرممکن خواهد بود: اصلاحگران قرون هجدهم و نوزدهم این موضوع را روشن ساخته و بیان کرده‌اند. آن‌ها در آن زمان شاهد بودند که حل مشکل فقر بدون همکاری خود فقرا قابل حل نیست. یعنی این‌که برای جلب همکاری اصولی فقرا به منظور فقرزدایی، ابتدا باید در آن‌ها آرزو و خواست تغییر و بهبود وضع زندگیشان را به وجود آورد. به عنوان مثال، جرج بارکلی،[1] اسقف شهر کلوین،[2] این موضوع را به گونه‌ای کاملاً روشن بیان می‌کند (و این همان حقیقتی است که مارکسیسم برگرفت اما با زیاده‌روی و غلو به گونه‌ای درهم و ناشناختنی درآورد).

این سه اصل اعتقادی ـ یعنی اصل مبارزهٔ عمومی با فقر، اصل آموزش و پرورش برای همه، و اصل افزایش نیازها و خواسته‌های تودهٔ مردم ـ منتهی به نتایجی بسیار پرسش‌برانگیز شدند.

مبارزه علیه فقر در برخی از کشورها موجب به وجود آمدن حکومت‌های ناظر به رفاه اجتماعی، با دیوان‌سالاری عظیم و نیز دیوان‌سالاری عجیب و غریبی در بخش پزشکی و بیمارستان‌ها شد ـ البته با این نتیجهٔ منطقی که فقط بخش بسیار کوچکی از کل هزینه‌ها و مخارج این دیوان‌سالاری عظیم مربوط به رفاه عمومی به آن‌هایی رسید که واقعاً محتاج بوده‌اند. ولی به هنگام انتقاد از این نظام رفاه عمومی ـ که باید آن را مورد انتقاد قرار دهیم ـ لازم است همواره در نظر داشته باشیم که این امر برآمده از یک اصل بسیار والای اخلاقی، انسانی و قابل تقدیر بوده است. و نباید هرگز فراموش کنیم که چنین جوامعی حاضرند به منظور مبارزه با فقر، صدمات مادی بسیار سنگینی را تحمل کنند تا جدی بودن این اصل اجتماعی را عملاً به اثبات برسانند. و جامعه‌ای که آمادگی دارد در راه اعتقادات اخلاقی‌اش بدین سان فداکاری

1. George Berkeley 2. Cloine

کند، حق خواهد داشت در پی تحقق ایده‌هایش باشد. بنابراین، اگر ما حکومت ناظر به رفاه عمومی را نقد می‌کنیم، باید راه حل دیگری نشان دهیم و بگوییم که چنین ایده‌هایی را از کدام راه می‌توان بهتر تحقق بخشید.

ایدهٔ فرصت برابر، و نیز ایدهٔ فرصت مساوی تحصیلات عالی برای همه، در برخی از کشورها متأسفانه موجب پیامدهای مشابهی شده است. مبارزه برای تحصیل در دانشگاه برای دانشجویان هم‌دوره و هم‌نسل من نوعی ماجراجویی بود که قربانی می‌طلبید، و، بنابراین، به دانشی که کسب می‌شد ارزش یگانه و ویژه‌ای می‌داد. من نگرانم که این نگاه و برخورد [نسبت به دانش] در حال از بین رفتن باشد. زیرا حق عمومی آموختن و کسب دانش، یعنی آموزش و پرورش و تحصیلات رایگان برای همه، موجب برداشت و نگاهی نو نسبت به دانش شده است، برداشت و نگاهی که این حق را امری بسیار عادی و معمولی تلقی می‌کند، و انسان وقتی بتواند چیزی را بدون رنج و زحمت و به سادگی به عنوان حق خود کسب کند، دیگر ارزشش را درک نخواهد کرد. جامعه ما با اعطای حق آموختن و کسب دانش به دانشجویان، امکان تجربه‌ای ضروری را از آن‌ها سلب کرده است.

شما به درستی متوجه شده‌اید که خوشبینی من ربطی به راه‌حل‌های یافته شده، که بسیار هم مورد تحسین و تقدیر من هستند، ندارد؛ بلکه، برعکس، خوشبینی و تحسین و تقدیر من مربوط به انگیزه‌هایی می‌شود که عامل تحرک ما برای دستیابی به چنین راه‌حل‌هایی هستند. روشن است که بدبینان، همچنان که فعلاً مد روز شده است، این گونه انگیزه‌ها را به عنوان انگیزه‌هایی چاپلوسانه و اصولاً خودخواهانه محکوم می‌کنند. اما آن‌ها فراموش می‌کنند که حتی همین اخلاق‌گرایان چاپلوس نیز دقیقاً با همین عمل چاپلوسانه خود نشان می‌دهند که به برتری اخلاقی چنین ارزش‌هایی معتقدند، ارزش‌هایی که به عنوان ارزش حتی مورد پذیرش و احترام همان بدبینان نیز هستند. حتی دیکتاتورهای بزرگ ما نیز همواره مجبور بوده‌اند به گونه‌ای سخن بگویند که

گویی آن‌ها نیز به آزادی، صلح و عدالت اعتقاد دارند. و این رفتار دروغین و ریاکارانهٔ آن‌ها عملاً به معنای به رسمیت شناختن ناآگاهانه و ناخواستهٔ این ارزش‌ها و، در نتیجه، ستایش ناخواسته از توده‌های مردمی است که خواهان رعایت ارزش‌های مزبور هستند.

در این‌جا به نکتهٔ سوم خود، یعنی افزایش و رشد خواست‌ها و نیازهای تودهٔ مردم، می‌رسم. نزد من صدمات و خسارات چنین خواسته‌هایی کاملاً روشن است، زیرا این‌ها در جهت عکس یکی از ایده‌آل‌های آزادیخواهانهٔ ما هستند، یعنی ایده‌آل یونانی و مسیحی ما، ایده‌آلی که بی‌نیازی و خودرهایی از راه قناعت را تبلیغ می‌کند. بنابراین، دامن زدن به ایدهٔ افزایش خواست‌ها و نیازها موجب پیدایش پدیده‌های نامطلوبی شد: به عنوان مثال، موجب جاه‌طلبی و رقابت به جای بهره جستن و لذت بردن از نعمت‌های مادی و معنوی به دست آمده، و نیز موجب نارضایتی به جای رضایت از زندگی و وضع موجود شد.

اما در این‌جا نباید فراموش کرد که ما هنوز در شروع روند تکاملی جدیدی هستیم و برای یاد گرفتن احتیاج به زمان داریم. این بلندپروازی‌ها و جاه‌طلبی‌های جدید اقتصادی تودهٔ مردم، که بسیار گسترش یافته است، شاید از نظر اخلاقی چیز بسیار خوبی نباشد، و مطمئناً چیز خوبی هم نیست؛ اما باید گفت وسیله‌ای است که می‌توان با آن و با کمک خود فرد، فقر را از میان برد، و، بنابراین، بلندپروازی و جاه‌طلبی اقتصادی نوظهور توده‌های مردم امیدوارکننده‌ترین راه برای چیرگی بر آن مشکلی است که در حکومت‌های ناظر به رفاه عمومی همواره مورد پرسش و نقد قرار می‌گیرد: دیوانسالاری به اضافهٔ قیمومت افراد. زیرا فقط جاه‌طلبی و بلندپروازی‌های اقتصادی فردی است که می‌تواند فقر را آن‌چنان کاهش دهد که در نهایت دیگر نیازی به اقدامات اساسی حکومت برای مبارزه با فقر وجود نداشته باشد و چنین تدابیری بیهوده و بی‌معنا شوند. فقط تحقق سطح زندگی بالا برای تودهٔ مردم

است که می‌تواند مشکل قدیمی و همیشگی فقر و گرسنگی را از میان ببرد، از راه مبدل ساختن فقر به پدیده‌ای نادر، پدیده‌ای که از راه مراقبت‌های ضروری کمک‌های لازم برای [رفع] آن صورت گیرد، بدون این‌که دیوانسالاری مربوط به آن بیش از حد گسترش یابد.

از این منظر است که قدرت و توانایی‌های سیستم اقتصادی غرب برای من اهمیت فراوانی دارد. اگر ما موفق نشویم که فقر را به حداقل برسانیم و آن را تبدیل به امری بسیار نادر کنیم، در آن صورت امکان دارد که آزادی ما قربانی دیوانسالاریِ حکومت ناظر به رفاه عمومی شود.

من در این‌جا می‌خواهم در مخالفت با نظریه‌ای صحبت کنم که آن را همواره به شکل‌های گوناگون می‌شنویم، نظریه‌ای که می‌گوید انتخاب از بین دو سیستم اقتصادی غرب و شرق، در نهایت، وابسته به این امر خواهد بود که کدام یک از این دو سیستم برتر، بهتر و کارآمدتر است. من شخصاً معتقد به برتری نظام اقتصادی بازار آزاد، و ناکارا بودن اقتصاد معروف به برنامه‌ریزی‌شده یا حکومتی هستم. اما، از نظر من، کاملاً اشتباه است که ما رد یا پذیرش استبداد و دیکتاتوری سیاسی را با برتری اقتصادی مدلّل یا توجیه کنیم، یا حتی از آن به عنوان دلیلی اضافی استفاده کنیم. حتی اگر فرضاً اقتصاد حکومتی متمرکز [یا اقتصاد کمونیستی] بر اقتصاد بازار برتری می‌داشت، من باز هم مخالف اقتصاد برنامه‌ریزی شده بودم، زیرا این نظام اقتصادی موجب گسترش و افزایش قدرت حکومت تا حد استبداد و دیکتاتوری می‌شود، یعنی این نوع سازماندهی اقتصاد موجب افزایش آن چیزی می‌شود که ما قصد داریم با آن مبارزه کنیم. مبارزهٔ ما با ناکاراییِ سیستم اقتصادی کمونیستی نیست: ما با نبود آزادی‌ها و خصلت غیرانسانی این سیستم مخالفیم. ما حاضر نیستیم آزادی خود را به بهای یک بشقاب سوپ عدس از دست بدهیم. و نیز حاضر نیستیم آزادی‌هایمان را فدای حتی بیش‌ترین بهره‌وری‌ها و بارآوری‌های اقتصادی، یا بزرگ‌ترین ثروت‌ها، یا

بیش‌ترین امنیت‌ها سازیم بر فرض این‌که اصولاً بتوانیم آزادی را با چنین چیزهایی معامله کنیم.

من در صحبت‌هایم چندین بار از کلمه «توده» استفاده کردم، به ویژه آن‌جا که می‌خواستم توجهات را به این امر جلب کنم که افزایش خواست‌ها و نیازهای توده‌های مردم، و نیز بلندپروازی اقتصادی آن‌ها، پدیدهٔ نوظهوری است. به این دلیل، ضروری می‌دانم خود را از دیگرانی که از عبارت «توده‌وارشدن» یا انبوه‌وار شدن استفاده می‌کنند و جامعهٔ کنونی ما را جامعه‌ای «توده‌وار» می‌نامند متمایز کنم. عبارت «توده‌وار شدن»، مانند عبارت «قیام توده‌ها» عبارت مقبول و محبوبی شده است، عبارتی که به نظر می‌آید تودهٔ روشنفکران و نیمه روشنفکران را واقعاً مفتون خود کرده است.

من تصور نمی‌کنم که این عبارات حتی اندکی هم به واقعیت‌های اجتماعی ما مربوط باشند. فیلسوفان امور اجتماعی ما این واقعیت را اشتباه دیده و اشتباه تشریح و توصیف کرده‌اند. آنان به این دلیل واقعیت‌های اجتماعی را اشتباه می‌بینند که از پشت عینک نظریه‌های اجتماعی مارکسیستی ـ افلاطونی به آن‌ها نگاه می‌کنند.[1]

افلاطون نظریه‌پرداز شکلِ حکومتیِ اشراف‌سالاریِ مطلق‌گرایانه بود. به نظر او، پرسش اساسی فلسفهٔ حکومت چنین است: «قدرت حکومت باید در دست چه کسی باشد؟ چه کسی باید حکومت کند؟ اکثریت یعنی توده‌ها؟ یا اقلیت، یعنی خبرگان یا رهبران؟»

اگر ما پرسش او را دایر بر این‌که «چه کسی باید حکومت کند؟» به عنوان پرسش اساسی فلسفهٔ حکومت بپذیریم، آشکارا فقط یک پاسخ عاقلانه برای آن وجود خواهد داشت: نه جاهلان بلکه عالمان و خبرگان، نه توده‌ها بلکه

---

۱. در این زمینه مقایسه کنید با کتاب‌های من: جامعهٔ باز و دشمنان آن، ۱۹۴۵، جلد ۱ و ۲ ؛ و فقر تاریخ‌گرایی، ۱۹۵۷.

اقلیت خوبان و بهترین‌ها. نظریهٔ حکومت خبرگانِ افلاطون ــ یعنی حکومت اشراف ــ همین است.

عجیب است که مخالفان بزرگ نظریهٔ حکومتِ افلاطونی (نظریه‌پردازانِ بزرگِ دموکراسی مانند ژان ـ ژاک روسو) به جای آن‌که نظریهٔ او را به این عنوان که نظریه‌ای نارسا و ناکارآمد است رد کنند، نحوهٔ طرح پرسش او را اصولاً می‌پذیرند. به نظر من، پرسش اساسی در نظریهٔ حکومت اصولاً غیر از آن چیزی است که افلاطون طرح کرده است. یعنی پرسش اساسی این نیست که «چه کسی باید حکومت کند؟» یا «قدرت باید در دست چه کسی باشد؟»، بلکه پرسش اساسی و اصولی این است که «قدرت حکومت چقدر باید باشد؟»، یا دقیق‌تر بگویم: «نهادهای سیاسی خود را باید به چه شکلی بنا کنیم که حتی قدرتمداران بی‌استعداد و غیرقابل اعتماد هم نتوانند به جامعه خسارت و صدمه بزنند؟»

به عبارت دیگر، مسئلهٔ اساسی نظریهٔ حکومت، مهار کردن قدرت سیاسی (سوءاستفاده‌ها و خودسری‌های قدرت) توسط نهادها و ساختارهایی است که قدرت را تقسیم و کنترل می‌کنند.

من در این واقعیت که دموکراسی شکلی از نظام حکومت است که در آن قدرت سیاسی، به معنایی که گفتم، تقسیم و کنترل می‌شود، هیچ‌گونه تردیدی ندارم. و منظورم همان دموکراسی‌ای است که غرب به آن اعتقاد دارد. دموکراسی‌ای که ما به آن اعتقاد داریم، یک شکل ایده‌آلِ حکومت نیست. ما همگی به خوبی می‌دانیم که در جوامع غربی چیزهای بسیاری اتفاق می‌افتد که نباید اتفاق بیفتد. ما همگی به خوبی آگاهیم که در سیاست در پی امری ایده‌آل بودن، بچگانه و سبکسرانه است، و هر انسان نیمه‌بالغی در غرب می‌داند که تمام [هنر] سیاست در انتخاب شر کم‌تر است (همچنان که شاعر وینی، کارل کراوس، گفته است). به نظر من، ما دو نوع حکومت

بیش‌تر نداریم: نخست حکومتی که تحت آن به حکومت‌شوندگان امکان داده می‌شود که خود را بدون خونریزی از دست حکومت‌کنندگان رها کنند، و دوم حکومتی است که تحت آن حکومت‌شوندگان دارای چنین امکانی نیستند و تغییر حکومت فقط از راه خونریزی میسر است. اولی را، آن گونه که رسم است، دموکراسی می‌نامیم و شکل دومی استبداد و دیکتاتوری است. اما مسئله بر سر نام حکومت‌ها نیست، بلکه فقط محتوای آن‌ها مورد نظر است.

اعتقاد ما به دموکراسی در غرب فقط به همین معناست، یعنی دموکراسی به معنای شکل حکومتی‌ای که شر کم‌تر است. این را وینستون چرچیل (که دموکراسی و غرب را نجات داد) نیز می‌گوید: به استثنای تمام اشکال دیگر حکومت، «دموکراسی بدترین شکل حکومت است».

بنابراین، پرسش افلاطون در بارهٔ فلسفهٔ حکومت مبتنی بر این‌که «چه کسی باید حکومت کند؟» یا «چه کسی باید قدرت سیاسی را در دست داشته باشد؟» اصولاً نادرست و اشتباه است. ما به دموکراسی اعتقاد داریم، اما نه به این دلیل که در دموکراسی ملت حکومت می‌کند. نه شما و نه من، هیچکدام حکومت نمی‌کنیم، بلکه، برعکس، هم بر شما و هم بر من حکومت می‌کنند، و برخی اوقات خیلی بیش‌تر از آنچه تمایل داریم بر ما حکومت می‌کنند.ما به دموکراسی به عنوان تنها شکل حکومتی‌ای اعتقاد داریم که با اپوزیسیون سیاسی، و در نتیجه با آزادی سیاسی، سازگاری دارد.

متأسفانه پرسش اساسی افلاطون در فلسفهٔ حکومت مبنی بر این‌که «چه کسی باید حکومت کند؟» نه تنها هرگز از سوی نظریه‌پردازان و فیلسوفان حکومت به گونه‌ای روشن و آشکار رد نشده، بلکه برعکس، حتی ژان ـ ژاک روسو نیز همین پرسش را دوباره طرح کرد، اما پاسخی عکس پاسخ افلاطون به آن داد: به نظر روسو، «خواست کلی ــ یعنی ملت ــ باید حکومت کند.

خواست اکثریت باید حاکم باشد، نه خواست اقلیت»، که پاسخی بسیار خطرناک است، زیرا به اسطوره‌سازی و بت‌سازی از «ملت» و «خواست کلی» منتهی شد و هنوز هم می‌شود. حتی مارکس هم، درست در تطابق با همین نظر افلاطون، می‌پرسد: «چه کسی باید حکومت کند؟ سرمایه‌داران یا پرولتاریا؟» و پاسخ می‌دهد: «اکثریت باید حکومت کند، نه اقلیت. پرولتاریا باید حکومت کند، نه سرمایه‌داران».

ولی ما، برخلاف نظر روسو و مارکس، بر این نظریم که رأی یا انتخاب و ارادهٔ اکثریت فقط روشی است که بر اساس آن تصمیمات اتخاذ شده، بدون خونریزی، به اجرا در می‌آیند و محدودیتِ آزادی‌ها به حداقل ممکن خود می‌رسد. به نظر ما، در دموکراسی، اقلیت‌ها باید از چنان حقوق و آزادی‌هایی برخوردار باشند که هیچ اکثریتی هرگز نتواند آن‌ها را از بین ببرد.

توضیحات من حتماً روشن کرده است که عبارات مدروز شده‌ای مانند «تودهٔ مردم» و «خبرگان»، و عباراتی چون «توده‌وار شدن» یا «قیام توده‌ها» و... اصطلاحاتی هستند که از حوزهٔ اندیشه‌های افلاطون و مارکسیسم سرچشمه می‌گیرند. همان‌گونه که روسو و مارکس پاسخ افلاطون را به سادگی و آسانی وارونه کردند، برخی از مخالفان مارکس نیز به همان روش پاسخ‌های مارکسیستی را وارونه می‌کنند. آن‌ها می‌خواهند با «قیام خبرگان» به مقابله با «قیام توده‌ها» بروند. و بدین ترتیب باز هم به همان پاسخ افلاطونی و ادعای حاکمیت خبرگان بازمی‌گردند. اما تمامی این نظریات کاملاً اشتباه است. خداوند ما را از شرِ ضد مارکسیست‌ها، که مارکسیسم را وارونه می‌کنند، حفظ کند. ما این نظریات و حکومت‌هایشان را خوب می‌شناسیم. حتی کمونیسم نیز به شدتِ بدی و شرارتِ «خبرگان» ضدمارکسیستی که در ایتالیا، آلمان و ژاپن حکومت کردند نیست، حکومت‌هایی که برچیدن آن‌ها فقط با خونریزی جهانی ممکن شد.

اما دانش‌آموختگان و نیمه دانش‌آموختگان ما می‌پرسند: آیا درست است که رأی من (در مقام فردی تحصیل‌کرده) با رأی جاروکش بی‌سواد خیابان یکی باشد؟ آیا خبرگانِ فکری‌ای وجود ندارند که خود را بسیار فراتر از تودهٔ بی‌سوادان می‌بینند و بدین دلیل خواهان اعمال نفوذ بیش‌تری بر تصمیمات سیاسی هستند؟

پاسخ این است که متأسفانه این خبرگان و نیمه‌خبرگان در هر صورت قدرت اعمال نفوذ بیش‌تری دارند. آن‌ها روزنامه و کتاب می‌نویسند، تدریس و سخنرانی می‌کنند، در بحث‌ها و گفتگوها شرکت دارند و می‌توانند به عنوان اعضای احزاب سیاسی اِعمال نفوذ کنند. اما من با این سخنانم نمی‌خواهم بگویم که چنین وضعی درست و خوب است و نفوذ خبرگان یا نخبگان باید بیش‌تر از جاروکش‌های خیابان باشد. زیرا، به نظر من، ما باید ایدهٔ افلاطون مبنی بر حکومت خوبان و عالمان را در هر صورت کنار بگذاریم. چه کسی باید در بارهٔ اعلمیت یا غیر اعلمیت افراد تصمیم بگیرد؟ آیا عالم‌ترین‌ها و بهترین‌ها به دستِ همان کسانی که اعلمیت و خوبی آن‌ها را به رسمیت شناخته بودند سرانجام به صلیب کشیده نشدند؟

آیا ما باید با طرح مسئلهٔ عالمان و خوبان به بار نهادها و ساختارهای سیاسیمان باز هم هرچه بیش‌تر بیفزاییم؟ آیا باید باز هم فشار بیش‌تری بر آن‌ها وارد آوریم و موضوع قضاوت در بارهٔ اعلمیت و خوبی و استقلال افراد و لیاقت آن‌ها را هم تبدیل به مسئله‌ای سیاسی کنیم؟ به نظر من، مسئلهٔ نخبگان یا خبرگان، از منظر سیاسی، عملاً حل‌ناشدنی است و آن‌ها را عملاً نمی‌شود از سایر دار و دسته‌های موجود جامعه متمایز کرد.

باید بگویم که این‌گونه نظرها در بارهٔ «توده» و «نخبگان» در بر گیرندهٔ حتی ذره‌ای از حقیقت هم نیست، زیرا چنین «توده»ای اصولاً وجود خارجی ندارد. آنچه ما را شخصاً می‌رنجاند ربطی به «تودهٔ انسان‌ها» ندارد، بلکه

مربوط به انبوه اتومبیل‌ها یا تودهٔ موتورسیکلت‌هاست. اما رانندگان اتومبیل یا رانندگان موتورسیکلت «تودهٔ انسان» نیستند، بلکه، کاملاً برعکس، آن‌ها افراد اصلاح‌ناپذیری هستند که شاید بتوان گفت برای ادامهٔ حیات یک‌تنه علیه همه در حال جنگ هستند. اگر بتوان در جایی از نبرد یک‌تنهٔ هر فرد علیه بقیه و فردگرایی محض سخن گفت فقط در این‌جاست.

خیر، ما در جامعهٔ انبوه [یا توده‌ای] زندگی می‌کنیم. برعکس، در هیچ دورانی چون دوران ما این همه انسان آمادهٔ فداکاری و پذیرش مسئولیت نبوده است. تاکنون در هیچ دورانی هرگز این همه قهرمانی و فداکاری فردی و داوطلبانه که در جنگ‌های غیرانسانی دوران ما صورت گرفته، وجود نداشته است. و در هیچ دورانی، و هرگز، پاداش اجتماعی و مادی این قهرمانی‌ها تا این اندازه اندک نبوده است. مقبرهٔ سرباز گمنام، که پادشاه انگلستان هر سال در برابر آن سر تعظیم فرود می‌آورد، مبین احترام و ایمانمان به انسان‌های ساده و گمنام کنار ماست. ما نمی‌پرسیم که آیا این سرباز گمنام از «توده‌ها» بود یا از «نخبگان». در یک کلام، او انسان بود.

چنین اعتقادی به انسانِ کنار ما و احترام به اوست که دوران ما را تبدیل به بهترین دوران تاریخ بشریت کرده است، اعتقادی که صحت آن از راه آمادگی ما برای فداکاری و ایثار به اثبات رسیده و همواره به اثبات می‌رسد. ما به آزادی اعتقاد داریم، زیرا به انسان کنارمان احترام می‌گذاریم. ما بردگی را لغو کردیم. و ما در بهترین نظام اجتماعی که تاکنون وجود داشته است زندگی می‌کنیم، نظامی اجتماعی که پذیرای هرگونه اصلاحی است.

پس، اگر از این زاویه به شرق [یا اروپای شرقی و شوروی] نگاه کنیم، شاید بتوانیم، بر حسبِ آنچه گفته شد، سخن را با اشاره‌ای آشتی‌جویانه پایان دهیم، و آن این‌که درست است که کمونیسم دوباره برده‌داری و شکنجه را رواج داد و ما از این جهت او را هرگز نخواهیم بخشید، اما نباید فراموش کرد

که تمام این جنایات فقط به این دلیل اتفاق افتاد که شرق به ایده‌ای باور داشت که به او قول آزادی داده بود، آزادی تمام بشریت. ما در این کشمکش و نزاع تلخ نباید فراموش کنیم که حتی این بدبختی پلید زمان ما نیز زاییدهٔ میل قربانی شدن به خاطر دیگران و نتیجهٔ خواستِ به شدت نیرومند کمک به دیگران است.